الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامــعة الحاج لخــــــضر
باتنـــــــــــــــة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قســـم اللغـــة
العربيـــــة وآدابها

الخطاب الشعري الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع الهجريين

- دراسة موضوعاتية فنّية -

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الأدب المغربي القديم

إعداد الطالب:

أحمد عبيـــدلي

إشراف الأستاذ:

الدكتور: محمّد الأخضر الزاوي

السنة الجامعية : 1425 – 1426 هـــ
2004-2005 م

شكــر

قال تعالى: [أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ]

فالشكر لله على نعمه وآلائه، وفضله وإحسانه

ومن أعظم النعم نعمة الإسلام، ببعثه لسيّد الأنام عليه الصلاة والسلام

فتكاملت بنصحه الأخلاق وحَسُنَت الأيّام

ثمّ الشكر إلى من جعل الله شكرهما من شكره والديّ الكريمين

على ما بذلا من جهد في تربيتي وإرشادي فجزاهما الله عنّي خير جزائه،ووفّقني إلى الإحسان إليهما

وامتثالا لقوله صلّى الله عليه وسلّم: [لا يشكر الله من لا يشكر الناس]

أشكر كل الذين ساعدوني على إنجاز هذا البحث بمساهمتهم المادية أو المعنوية

فشكر الله سعي هؤلاء وأجزل مثوبتهم وهداهم إلى ما فيه خيرهم ورضاه

أحمد

يعدّ التصوّف ظاهرة نفسية واجتماعية لا تتحيّز بصقع محدد، ولا تختص بأمّة بعينها، كان لها أثر بارز في الشعر العربي ولا سيما الشعر المغربي منه خاصّة، فقد كان مرتعا خصبا لهذه الظاهرة التي كانت في بداية أمرها إشعاعا روحيا يصدر عن نفوس طاهرة غلبها الوجد وتملّكها الشوق للتخلّص من ربقة المادة، والتقرّب إلى الله سبحانه وتعالى خالق هذا الكون، ومن ثمّة فقد كان الخطاب الصوفي عامّة والشعري منه بخاصّة محموم العاطفة يغصّ بالمعاني العميقة والصور البديعة والرؤى الفاتنة، وإن ظهر في أوّليّاته أبيات مفردة ومقطعات قصيرة تأتي عرضا في قصيدة تعالج موضوعا آخر إلى أن عولج في فنّ شعري خاص.

والفضاء الجمالي الذي مثّله الخطاب الشعري في بيئة التصوّف كانت له خصوصية راسخة عند المسلمين، ومرجعية روحية تنفذت في الوجدان الإسلامي، واكتسبت كينونة تجاوزت إطار الأثرية، لتباشر ضمير المتلقّي برسالة تربط النفوس بالخالق، وبعوالم الغيب المسوغة بآمالها لتجربة هذا الوجود الأرضي، ممّا يجعل منه سلطة فنّية من حيث نمطيّتة الأدبية، وسلطة روحية بتخريجاته الاعتقادية لكلّ ما يتعلّق بمعطى الإيمان بالتوحيد، وبالغيب.

وشعر التصوّف وإن كان ظهوره في المشرق أسبق منه في المغرب مع أعلامه الكبـــار كالحلاج، وابن الفارض، وجلال الدين الرّومي إلاّ أن أمثال أبي مدين شعيب التلمساني، وتلاميذه كابن عربي، وأبي الحسن الششتري، والعفيف التلمساني، وابنه الملقب بالشاب الظّريف، وغيرهم كان لهم منهجهم المتميّز، والذي لاحت من خلاله مدرسة جديدة تبرز مدي التفوّق الذي بلغه هؤلاء في عالم البيان، إذ صار لديهم من المواهب ما تقصر دونه أيدي القادة في هذا الميدان، وإضافة إلى اعتمادهم على الأصول التي دوّنها من سلفهم فقد ابتدعوا طرقا وأساليب شكّلت ضربا فريدا لم يشاركهم فيه غيرهم، وأسّسوا بذلك لأدب مغربي صوفي ثرّ، على صعيديه الخطابيين النثري والشعري.

وعلى هذا جاء هذا البحث لكشف بعض الغموض الذي يكتنف الأدب المغربي، ويجلي الغبار على واحد من أهم أركانه وهو الخطاب الشعري الصوفي في حقبة زمنية حافلة بإنتاجها الضخم في هذا النوع الأدبي، وهي الفترة الممتدة طيلة القرنين السادس والسابع الهجريين.

ثمّ هو محاولة لكشف جماليات النص الشعري الصوفي المغربي في الحقبة المذكورة كونها تشكّل قمّة نضج هذا النمط الخطابي، ليس في المغرب فحسب بل في مجمل أصقاع البلاد العـــربية

والإسلامية، فلقد كان للتصوّف في المغرب الإسلامي حضور عملي وعقدي بارز، واستطاع المتصوّفة من أهل هذه البلاد أن يكونوا أهل فن ودراية وعلم ودين وشعراء مفلقين، ومن هنا حاول هذا البحث فهم العلاقة القائمة بين الخطاب الصوفي كخطاب ديني هدفه التربية الرّوحية التي تفضي بالمتصوّف إلى الفناء، ويصل به الأمر إلى درجة يشعر فيها باتّحاده بربّه بعد رحلة مضنية عبر صنوف متنوّعة من المجاهدات و التأمّل في عظمة هذا الخلق، والخطاب الصوفي كفنّ شعري تتجمّع فيه عناصر الجمال الأدبي على مستوى الإيقاع الموسيقي أو على مستوى الأسلوب البلاغي، إضافة إلى مضمونه المعنوي وأبعاده، وبذا يمكن أن نلحظ عناصر الائتلاف والاختلاف بين الخطاب الشعري الصـــوفي في المغرب، والخطاب الشعري الصوفي في المشرق، مع معرفة لأعلام هذا الفن في منطقة ظلّت مغمورة أدبيا وتاريخيا.

ولا شكّ أنّ للمرء مهما كان موطنه ومهما كانت ثقافته واتجاهه الفكري ميل ورغبة لمعرفة جذور ثقافته وتاريخ بلده خصوصا إذا كان يحسّ بالتقصيـــر أو عدم الكفـــاية فيما كتبـــه السابقون، لذلك ارتأيت أن أتناول هذا الموضوع بالدّراسة وأن أسهم ولو بالبسير في إفادة المكتبة العربية والمغاربية بما يشدّ أزرها، ويوفّر للقارئ والباحث بعض ما يرغب فيه، ورجاء الاستفادة من ثمرة هذا الحقل المعرفي الخصب الذي يجمع بين جوانب متعددة، بدءا بقراءته الخاصة للنصّ القرآني وفهم الخطاب الشرعي، وقد ذهب بعيدا في تأويل مضامينهما بما يكاد يوغل في الباطن، ويعزب عن الإدراك، إلى ذلك الشعر الجذّاب بسيط الألفاظ و الغنائي بما يتوافق مع نواميس الذكر والأوراد التي ألفها المتصوّفة في حلقات السماع، وبهذا أضحى لوحة فاتنة تمتزج فيها مختلف الألوان الأدبية ممّا يجعل منه مادّة خامّا يفتح شهيّة الباحث ويمدّ له آفاق القراءة والتأويل وجمع درر فرّقتها القرون.

وفي هذا الإطار فقد حاولت في هذه الرسالة أن أجيب عن إشكاليات عدة، كتحديد مفهوم للتصوّف، علاقة شعر الزهد والمدائح النّبوية بشعر التصوّف باعتبارهما رافدا هذا الخطاب، وكذا معرفة روّاد هذا الشغر في البلاد المغاربية، وما الأبعاد الموضوعاتية التي تضمّنتها رموز أشعارهم ؟ وكيف وظّف هؤلاء المرأة والخمر والطبيعة في أشعارهم ؟ وكيف استلهموا المصادر التراثية؟ وما مّميزات أسلوب خطاباتهم الشعرية؟ فهذه الأسئلة وغيرها كانت محلّ البحث في هذه الرسالة.

والخطاب الصوفي كان محلّ متابعة الكثيرين، لذلك نجد عددا غير قليل من الدّراسات حول هذا الموضوع، وأخذ الباحثون طرقا شتّى في تناولهم له، فمنها ما يرجع إلى التنبيه إلى المخالفات

الصوفية ونقد منهجهم وفق المقرّرات الشرعية، ومنها ما يحاول استكناه أبعاد الخطاب الصوفي ولا سيما الشعري منه على ضوء المدارس النقدية الحديثة، ومنها ما يعالج نفسية المتصوّف من حلال نظريات علم النفس، في حين يفضّل باحثون آخرون دراسة تاريخ التصوّف وجذوره الفكرية والفلسفية والعقيدية.

وما يهمّنا في هذا البحث بشكل أساسي هو الدراسات الأدبية لأنّها متعلّق الرسالة، فمن بين أهم الدّراسات التي اهتمّت بشعر التصوّف كتاب عبد الحكيم حسّان المُعَنوَن بـــ (التصوّف في الشعر العربي نشأته وتطوّره حتّى آخر القرن الثالث الهجري) تناول فيه صاحبه الإرهاصات الأولى لشعر التصوّف بعد متابعة تاريخية لنشأة التصوّف وعرض مسائله بعد أن قسّمه إلى تصوّف دوقي وآخر عملي، كما جاول فيه بيان أوجه الصلّة بين التصوّف والفن، وما أنشئ حول المذاهب الصوفية المترتبة على الحب الإلهي من شعر ممثّلة في أشهر شخصيات القرن الثالث وهو الحلاّج الذي يعتبر أوّل من تكلّم في كثير من هذه المذاهب، غير أنّ بحثه لم يحفل بما توالت به القرون بعد تلك الفترة التي درس شعر التصوّف فيها.

وإضافة إلى هذه الدراسة هناك رسالة أخرى للدكتور مختار حبّار تحت عنوان (الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني)، والحق أنّ مؤلّفها بذل فيها جهدا معتبرا فيما يتعلّق بجمع المادّة أو بدارسة مفهوم التصوّف ومواضيعه خلال حقبة هامّة من تاريخ الجزائر، وإلى جانب الدراسة الموضوعية التي شرح فيها طرق المعرفة لدى المتصوّفة، وسبل الخلاص عندهم، وذلك بالاستناد إلى شعر التدين والمدائح النّبوية، فقد حاول أيضا أن يظهر بعض الملامح الفنّية في الشعر الصوفي لدى بعض أعلام تلك المرحلة، وأتبع رسالته بملحق خاص بالأشعر الصوفية المسجّلة في ذلك الحين.

كما أوّد أن أذكر مؤلّفا آخر لآمنة والمعنون بـــ (تحليل الخطاب الصوفي) سعت فيه إلى تطبيق ما توصّلت إليه نظريات تحليل الحطاب والسيميائيات من خلال شرحها لمقطوعات من شعر ابن عربي وفكّ بعض شفرات رموزه التي ما فتئت تشكّل عنصرا معقّدا في التحليل.

وهناك دراسات أخرى تركّزت حول دواوين الشعر الصوفي كـــ (ترجمان الأشواق)، وديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني كانت لي استفادات خاصّة منها، غير أنّ جهود الباحثين وإن كثرت فإنّها لا يمكن أن تستوفي كل جوانب الدّراسة.

على أنّ أيّ عمل جاد إلّا ودونه خرط القتاد ،فقد كان نقـــصان المراجـــع المتخصّـــصة في جزئيات الموضوع من أهم الصعوبات التي لاقيتها في سبيل إنجاز هذه المذكرة، وتعذّر الحصول عليها إن وجدت في كثير من الأحيان بسبب أو بآخر كتلك المتعلقة بالإجراءت الإدارية في المكتبات، وبعد المسافة عن مكان تواجدها وارتباط المرء بأعمال أخرى، كما أنه في بعض مباحث المذكرة يجد المرء صعوبة في تقسيم المادة العلمية لكونها ترتبط ببعضها البعض، فيعمد المرء أثناء تصنيفها إلى دفن أثرها الجمالي كون الخطاب الأدبي يشكل في غالب الحالات نسيجا محكما لاتكاد تنفصل عراه.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة الفنّية على المنهج التاريخي و الوصفي التحليلي، إذ همـــا أليـــق المناهج بهذا النوع من الدّراسة، فجاءث مباحث الرّسالة على المنوال الآتي:

- المدحل: وتناولت مفهوم الخطاب ومناهج الدراسة، إضافة إلى وصف تـــاريخي للحالـــة الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمع المغربي(المغاربي) في القرنين السادس والـــسابع الهجريين.
- الفصل الأوّل: وأخذت فيه إرهاصات الشعر الصوفي المغربي بين شعر التـــصوّف وشـــعر المديح، وقسّمته على ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأوّل: شعر الزهد وتاريخه ومميّزاته .

المبحث الثاني: شعر الزهد والتصــــوّف.

المبحث الثالث: المدائح النبـــوية والتصوّف.

- الفصل الثاني: وتطرّقت فيه إلى الأبعاد الموضوعاتية للخطاب الشعري الصوفي المغربي لدى أعلام التصوّف في المغرب الإسلامي إبّان القرن السادس والسابع الهجريين، وكان الاختيار على ثلاثة من هؤلاء، وهم الذين تركوا دواوين شعرية كاملة في التصوّف، وهي أبعـــاد نفسية وفلسفية وعالمية، فخصّصت مبحثا لكل بعد منها،كما يلي:

المبحث الأوّل: البعد النفسي: ويتمثّل في الحبّ الإلهي.

المبحث الثاني: البعد الفلسفي: ويتجلّى في الوحدة بنوعيها: أ- وحدة الوجود، ب- الوحدة المطلقة.

المبحث الثالث: البعد العالمي: ويظهر في الدعوة إلى وحدة الأديان.

- الفصل الثالث: وتكلّمت فيه عن الجانب الفنّي في الخطاب الشعري الــصوفي المغـــربي في الفترة المدروسة، وجاءت مباحثه وفق الآتي:

المبحث الأوّل: الرمـــــــــز فــــــي الخطاب الشعري الصوفي المغربي.

المبحث الثاني: مصــــادر الاستلهام في الخطاب الشعري الصوفي المغربي.

المبحث الثالث: المميزات الأسلوبية في الخطاب الشعري الصوفي المغربي.

- خاتمة: تضمّنت خلاصة نتائج البحث .

وفي الأخير آمل أن أكون قد وُفِّقت في هذا الجهد المتواضع والذي عـــساه أن يكـــون لبنــــة لأعمال قـــادمة قد تكون أكثر أهمية و فائدة ، ورغم قلّة الوقت وكثرة الشواغل إلا أنّني آليت على نفسي إلا أن أكمله ،و أحـــاول أن أخرجه في أحسن حلّة ، وإن لم أنسب نفسي إلى الإتيان بنــــادر وجديد ، فقد ذهب السابقون بجلّ المزايا في مثل هذه الجهود.

كما أودّ أن أوجه شكري إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور محمّد الأخضر الزاوي الذي كان أبا و أخا ، صديقا و شيخا ، فأفادنا بتوجيهه الأغر و نصائحه الدرر، فجزاه الله عنّي خير الجزاء وإلى السادة الأساتذة الأفاضل الذين تجشّموا قراءة هذا البحث بغية إقامة ما فيه من اعوجاج وإكمال ما فيه من نقص، حتّى تخرج هذه الرّسالة في قالب يقرّبها ممّا يليق بها من كمال.

أحمد عبيدلي

مدخل

حول الخطاب وتاريخ المغرب الإسلامي

أ- بين الخطاب والمنهج.

ب- المغرب الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين.

أ – بين الخطاب والمنهج:

إنّ الخطاب الأدبي فعالية لغوية انحرفت عن مواصفات العادة والتقليد، وتلبّثت بروح متمرّدة رفعتها عن سياقها الاصطلاحي إلى سياق جديد يخصّها ويميّزها، فهو مسرود من لغة لا يتوقّع المتلقي حضورها، ومبني على علاقات تخيّب ظنّه، وتراوغ ترقّبه ممّا لا يترك له حرّية كبيرة في فكّه، واختصار المسافات إلى معناه.

لقد ظلّ الحديث عن الخطاب الأدبي وخصوصياته الأسلوبية والجمالية، والبحث في أسراره ومكوّناته موضع اهتمام الدّراسات الأدبية على تعاقب الأزمنة، وتباين الأمكنة، وأخذ النقاد الكلام عنه بصبغة طغى عليها المدّ والجزر،فبين متمسّك بالتّراث،ولاهث على درب الحداثة، وفق أسماء وألقاب شتّى من أسلوبية ولسانية وشعرية وبنيوية وسيميائية في محاولة لعلمنة لمنهج دراسة هذا الخطاب.

وفي هذا الصدد يرى جاكبسون أنّ الخطاب الأدبي هو:"نص تغلّبت في الوظيفة الشعرية للكلام"[1]، وهذه الشعرية تتجسّد في أدبية الخطاب، ومكامن الجمال فيه، وهذا هو الرأي الذي تبنّته المدرسة الشكلانية، وبالتالي فإنّ موضوع دراسته هو تلك الخصائص النوعية التي تميّزه عمّا سواه، ابتداءً من تحليل الجوانب التشكيلية باعتبارها ضرورة حتمية يستحيل بدونها الوصول إلى الدلالات العميقة في الخطاب الأدبي، فـــ"الغاية من الدّراسة الأدبية ليست هي الأدب كلّه، وإنّا هي أدبيته، أي ما يجعل منه إبداعا أدبيا"[2].

بينما الخطاب عند (هاريس) ومن نحا نحوه من اللّسانيين التوزيعيين فـــ:إنّه ملفوظ طويل، أو متتالية من الجمل تتكوّن من مجموعة منغلقة على يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض".[3]

و تسعى الأسلوبية والشعرية إلى تحليل الخطاب تحليلا موضوعيا يركّز على وصف الظواهر النصّية، أي الوقائع الأسلوبية وكيفية تشكيلها ثمّ تأويلها بما يتلاءم وطبيعة النص، ذلك أنّها علم وصفي يقوم بتفسير سمة الأدبية التي تشدّ نسيج النص، وليست علما معياريا كعلم البلاغة، الذي ينزع إلى تقرير الوقائع اللغوية في الخطاب الأدبي لأنّه يستند إلى منظومة تصنيفية وفق مقاييس جاهزة.

[1] – الأسلوبية وتحليل الخطاب:د: نور الدين السدّ، دار هومة، الجزائر،1997،ج:2،ص:11.

[2] _ la sémiotique litéraire : Michel Arrivé,.. Hachette, Paris, 1982 , P :134

[3] – الأسلوبية وتحليل الخطاب: نور الدّين السدّ، ص:18.

أمّا عن الخطاب الشعري فقد اعتمده الكثير من الدراسيين موضوعا للتنظير والتطبيق في بحوث كانت تستمد مرجعيتها المعرفية في تحليل الشعر من التراث النقدي والبلاغي واللغوي والعروضي العربي مستفيدين من الاتجاهات الغربية المختلفة في دراسة النصوص الأدبية، كما تصرّفوا فيها بما يخدم طبيعة الخطاب الذي يحلّلونه، وكان ذلك خروجا عن أصل وضعها يطمح إلى الإضافة ورغبة تسعى إلى التجاوز، وشكّلوا بذلك نواة علمية رائدة تسعى إلى دراسة الخطاب الشعري دراسة علمية وموضوعية وفق إجراءات ومفاهيم دقيقة، وإن كانت دراساتهم مقاربات لبعض اهتمامات التحليل الأسلوبي للخطاب دون الإلمام بخصائص الأسلوب الأدبي ومكوّنات النص الأسلوبية والأدبية.

ومن بين هؤلاء محمّد مندور في كتابه "في الميزان الجديد" الذي حلّل فيه مجموعة من القصائد، واستعان في تحليله ببعض معطيات علم اللسان الذي كان يشكّل جزءً من اهتمامه المعرفي، فـــأقام تحليله للخطاب الشعري على ثلاثة مستويات: المستوى الصوتي، والمستوى التركيبي، والمستوى الدلالي، ومن خلال هذه المستويات درس بنية الموسيقى الشعرية.

كما ألمح أحمد الشايب في كتابه "الأسلوب" إلى جميع العناصر المكوّنة للخطاب الشعري اعتمادا على آراء القدماء، فتبنّى قواعد عمود الشعر وما يتفرّع عليها من خصائص أسلوبية، وتكلّم عن الوزن والقافية والتصريع والزحافات والعلل ومقاييس الجودة في النظم وحسن التأليف وقضية اللفظ والمعنى وغير ذلك، كما اقترح جملة من المقاييس النقدية لتحليل الظاهرة الأدبية حدّدها في أربعة عناصر هي:العاطفة، والفكرة، والخيال، والأسلوب.

وتناول عبد الله محمّد الغذامي في كتابه " تشريح النص" مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، مدّعيا أن ما يقوم به هو قراءة سيميولوجية من خلال تحديد البنى اللغوية المكونة لها وتحديد أبعادها الوظائفية في السياقات التي وردت فيها مع الإشارة إلى الرؤى المركزية التي يتمحور حولها النص، وكان يهدف إلى تحرير النص من القيود المفروضة عليه مثلما حرّر الشاعر كلماته من قيودها،فالكلمات بدخولها سياقات مجازية تفقد صلتها بمرجعيتها، وتكتسب قدرتها على التجد والإنتاج، وتفقد التصوّرات الذهنية الثابتة لها، فتصبح عائمة في الذهن تولّد عند المتلقي معاني جديدة، تُحدِث بها أثرا جماليا.

ويعدّ عبد المالك مرتاض من النقاد العرب القلائل الذين تمثّلوا المناهج النقدية الغربية المعاصرة وخاصّة السيميائية التفكيكية، وأسّسوا لها في النقد العربي تنظيرا وتطبيقا، وقد نتاول بالتحليل في

كتابيه "بنية الخطاب الشعري(دراسة تشريحية لقصيدة أشجان يمانية)"،و "أ ي (دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد)" – الخطاب الشعري وفق مستويات هي: 1- بنية اللغة. 2- المستوى التفكيكي. 3- الحيز. 4- الزمن. 5- الإيقاع. بحيث لم يغفل فيها تصورا قديما و لم يستبعد حديثا، إثر البحث عن الرمز في شبكة من العلاقات بين الدوال والمدلولات بالقياس إلى فضاء النص.

ولذلك فإنّ الخطاب أو النص قد يتناوله طائفة من الدّارسين من زوايا مختلفة، ورؤى متناقضة دون أن يكون ذلك ممتنعا أو مستنكرا، فصفة الكمال في البشر أو الأشياء عسيرة التحقيق، والغاية هي أن يوغل الساعي إلى تحليل النص بعيدا، فيجوب مجاهله الشاسعة، ويطوف في آفاقه الواسعة، ويقف عند دروبه المتشعبّة، حتّى تتضح له رؤية واحدة من بين تلك الرؤى التي لا يحصرها عدد، ويظلّ استكشافه مجرّد صورة من صور القراءة المتعدّدة بتعدد المتلقين الذين يظلّون يتعاقبون على هذا النص إلى أبد الآبدين.

فـــلغة الخطاب" حبلى بالدلالات،تتمخض قراءتها عن تداخل في العلاقات، وتحوّلات في المعاني، وكأنّها مقاربة تخطوا برهافة على شفا المعنى،حيث يتوافق الإعتام والنّور، ويترافق الغموض والوضوح".[1]

ثمّ إنّ الدراسة الأدبية للحطاب ليست إلاّ علاقة جدلية بين الخطاب والقارئ، وعند صياغتنا لهذه الجدلية علينا من ّأن ما نقوم بوصفه هو ذاك الذي يستوعبه القارئ فعلا أثناء القراءة، وأن نتساءل إذا ما كان القارئ ملزما بقراءة معيّنة للخطاب، أم أنّ له حرية الاختيار بين قراءات عديدة للنص ذاته، كما ينبغي لنا أن نفهم كيف يتم استيعاب الخطاب.

كما أنّ دراسة النص الأدبي في شموليته تتطلّب تناوله شكلا ومضمونا، فالنص كل متكامل لا يجوز فيه الاستغناء بأحد الجانبين عن الآخر، والإبداع عملية كلّية لا تتجزأ ولا تتمزّع بكل أبعادها الفنيّة والجمالية والايديولوجية، فلا مضمون إلاّ بشكل، ولا مدلول إلاّ بدال، كما لا روح إلاّ بجسد، ومن العبث تناول واحد منها دون الآخر، فيكننا الانطلاق من المضمون إلى الشكل، كما يمكننا الانطلاق من الشكل إلى المضمون دون أن يختلّ نظام الخطاب الأدبي.

[1] – القول الشعري: منظورات معاصرة: د رجاء عيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1995،ص:180.

ولعل هذا ما دعاني إلى تناول هذا البحث من وجهة نظر تستمد شرعيتها من التراث النقدي العربي، إضافة إلى استفادتي من الدرس الحديث في كثير من مباحث هذه الرسالة، كالبحث عن أبعاد الخطاب الشعري الصوفي المغربي وتفسير رموزه، غير أنّ دراسة سجّل شعري في ميدان الصوّف لمنطقة المغرب الإسلامي في حقبة زمنية تتعدى القرنين أضفى عليها طابع العموم، ممّا جعلني لا أحفل كثيرا بالتحليل التفصيلي لكلّ الأشعار الواردة في الرسالة بحيث أنّ أكثرها جئت به على سبيل الاستشهاد.

وبحكم الغمرة التاريخية التي شهدها منطقة المغرب العربي خلال القرن السادس والسابع الهجريين ارتأيت أن أقدّم بين يدي البحث مدخلا تاريخيا مختصرا يسرد الأوضاع السياسية، والاجتماعية، والثقافية السائدة آنذاك مما ينيط اللّثام عن بعض التأثيرات على النمط الخطابي المدروس، وإن كان حملة دعوة ما سمّي بالنص المغلق، يرسّخون ذاتية (النص) على أنّه لا يعكس سوى نفسه، ولا صلة له بمنشأته كما يعبّرون عنه بـــ"موت المؤلّف"، والتي ينفون بها أيّ تماس للنص بتاريخيّته، فلا دخل لتاريخ الأدب بأدبية الأدب أو شعرية النص عندهم، فلغته مفارقة لأية متطلبات تاريخية، أو انعكاسات حياتية، أو متجهات مذهبية، ومن ثمّ تكون قراءة النص بحسبانه كيانا يتحدّث عن نفسه، بغير إسقاطات لمناهج نفسية او اجتماعية أو غيرهما، لأنّ هذه القراءات تسلّطية تحكّمية، تفترض الخطاب مظهرا من مظاهرها أو صورة منها.

ولا يخفى أنّه لا يمكن التسليم بهذا المنهج الذي يجرّد النصوص المقدّسة من حرمتها، فالخطاب القرآني بالنسبة لهذا المنهج معادل لكلّ خطاب بشري تافه، ولاشكّ أنّ أصحاب هذا المنهج ينطلقون من منظور ايديولوجي ينفي أيّة ايديولوجية أخرى، ولارتباط الخطاب الصوفي بالمغرب الإسلامي بالنصوص الشرعية، وكيفية تمثّلها في البيئة المغاربية كان لنا هذا الوقوف التاريخي.

ونظرا لعلاقة الشعر الصوفي بشعر الزهد من جهة، والمديح النّبوي من جهة ثانية من الناحية المضمونية والأسلوبية، كان لزاما على أن أرصد نقاط الاختلاف والائتلاف لتمييز هذا النمط الشعري عن كلا النوعين السابقين.

ب_المغرب الإسلامي في القرنين السادس و السابع الهجريين:

1- الحالة السياسية والاجتماعية:

نعني بالمغرب الإسلامي البلاد الممتدة في شمال إفريقيا من غرب مصر إلى المحيط الأطلسي ،أطلق عليها اليونان قديما اسم (ليبيا) ،ثم أطلق عليها الرومان فيما بعد اسم (البربر) ، واحتفظ العرب من بعدهم بهذه التسمية ، و كان المغرب عندهم يشمل إفريقيا والأندلس ، غير أنّنا في هذه الدراسة نعني بالمغرب الدول المغاربية اليوم و هي : ليبيا و تونس و الجزائر و المغرب و الصحراء الغربية و موريتانيا ، إذ كانت بلادا واحدة وإن حكمتها إمارات عدة في وقت واحد أو توالت في حكمها عبر حقبات زمنية متعاقبة .

وسكان المغرب ينحدرون من أصلين :عربي وبربري ، أمّا العرب فقد وفدوا إلى البلاد منذ الفتح العربي ، وأمّا البربر فهم سكان الشمال الإفريقي منذ القدم .

وقد قام المغرب الإسلامي بدور هام في الحفاظ على هذين الإرثين، فكان أهله أشد الناس إخلاصا للعروبة والإسلام ، فقد هبّوا لنصرة إخوانهم بالأندلس حينمـــا أحدق بهم خطـــر النصارى، وكانوا يتقدون حمية إذا تعرّض بنو ملّتهم لما يزعجهم .

ففي القرنين السادس والسابع الهجريين شهد المغرب الإسلامي عددا من الدول الإمارات ممن رفع راية الجهاد والإصلاح على كل مستويات الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية وكـــــــذا الأدبية، ومن الدول التي حكمت المغرب إبّان تلك الفترة :

1_1_ دولة المرابطين : حيث قامت هذه الدولة على أساس ديني ، ولا أدلّ على ذلك من اسمها (المرابطون) ، ف"المرابطة ملازمة ثغر العدو، وأصله أن يربط كل واحد من الفريقين خيله ، ثم صار لزوم الثغر رباطا"[1] ،كما وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم في قوله تعالى :{ياأيّها الذِين آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا و رَابِطُوا وَاتَّقُوا اللّهَ لعلَّكم تُفلِحُون } [آل عمران:200].

ثم استعير الرباط إلى مسكن العباد وأهل الطرق الصوفية ، فقيل لمن يقيم بمثل هذه الربط المعدة للعبادة والطاعات (مرابط) لملازمة الرباط وانقطاعه فيه للعبادة .

[1] _ تاريخ الجزائر العام : عبد الرحمان بن محمد الجيلاني ، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون ، ج:1،ص:308 .

وكان شعار المرابطين توحيد المسلمين وإقامة شعائر الإسلام وتوطيدها ، فقاموا بترسيخ هذه المبادئ من إلقاء المغارم والمكوس الجائرة التي فرضها الحكام على عامة الناس ، ودعوا إلى التمسك بالقرآن والسنة فاستقر أمرهم في قلوب الناس لما في ظاهر دعوتهم من الحق و العدل .

إضافة إلى أنّ قواد هذه الحركة زيادة على ما يتّسمون به من صـــلاح فإنهم أهل علم ومعـــرفة، فوُجد فيهم "جيل من الفقهاء اشتهروا بالورع والتقوى وإنكار الذات خلُصت نياتهم وزكت نفوسهم "[1]فعملوا بمبادئ الدين وكسروا شوكة العدو .

وبلغت هذه الدولة عزّ أيامها في عهد الأمير يوسف بن تاشفين عاهل لمتوتة ورافع عماد الدولة المرابطية ، وامتد ملكهم من تخوم المغرب الأقصى إلى أسوار مدينة الجزائر .

وقد أجمع المؤرخون على عدالة هذه الدولة وقيامها بشؤون الراعي والرعية كما يوجبه الإسلام ويقتضيه فقه الإمام مالك [2]، وبلغ عدد جيش المرابطين في أول أمره إلى مائة ألف جندي، و لم يُحفظ لجندي من جنودهم فرار من زحف ، كما دان أهل المغرب بتكفير كل من ظهر عليه الخوض في شيء من علم الكلام ، وقرر الفقهاء بمحضر علي بن يوسف بن تاشفين تقبيح الفلسفة وعلم الكلام والنظر فيهما وكراهية السلف لهما ، وهجروا كل من ظهر عليه شيء من ذلك قائلين ببدعيتها ، وحملوا الأمير عليّا على نشر أوامره في البلاد بالتشديد والتوعد بكل من يشتغل بهذا العـــلم، وأحرقت كتب الغزالي وهُدِّد كل من يوجد عنده كتاب منها .

كما نبع بالمغرب في أيام المرابطين كثير من ذوي القرائح و أرباب الحرف والصناعات والمهندسين ، فأنشأ علي بن يوسف بن تاشفين في جمادى الثانية سنة 530هجرية المسجد الجامع بتلمسان ،و محلّة تلمسان ، واستمر هذا المعهد يقوم بعمله الثقافي كمركز من مراكز الثقافة الغربية الإسلامية طيلة القرون التالية ، و أضحى عاصمة من عواصم الفقه المالكي ، و الأمر نفسه للجامع الأعظم بالجزائر .

وإذا كانت بداية دعوة المرابطين ثابتة موطّدة لدعائم الدين والعدل قد أخذ فيها الفقهاء ورجال الدين الصدارة في الدولة الناشئة حينذاك ، إذ كان الأمير يوسف" يدني الفقهاء من مجلسه

[1] ـ قيام دولة المرابطين :محمد جسن أحمد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1957 ، ص:364 .
[2] ـ تاريخ الجزائر العام : ج:1،ص:310 .

ويقرّبهم إليه ويستمع إلى نصائحهم ويعمل بموجب ما يأمرون به"[1] حتّى شاع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، غير أن تكالب بعض هؤلاء الفقهاء على النفوذ وجمع المال والتضييق على الناس جعل منهم محل نقمة الشعب المغربي ، فهجاهم بعض الشعراء منهم الشاعر أبو بكر محمد الإشبيلي بقوله[2]:

أهل الرياء لبســـتم ناموســـكم كالذئب يدلج في الظلام العـــاتم
فملكتم الدنـــيا بمذهـــب مالك و قسّمتم الأموال بابن القاســـم
و ركبتم شهب البغال ب"أشهب" وب"أصبغ" صبغت لكم في العالم

وبدأت تنحرف هذه الدولة عن المبادئ التي رسمتها لنفسها في بادئ أمرها وخاصة في عهد تاشفين بن علي ، فقد ركن بعض الأمراء إلى الدعة والراحة وأهملوا شـــؤون الرعية فانعدم الأمن وكثرت الفتن والقلاقل .

و"استولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور ، فصارت كل امرأة من أكابر لمتونة مشتملة على كل مفسد وشرير وقاطع سبيل وصاحب خمر وماخور..."[3] فـــكثر الفساد وعمّت الفوضى ، وتردّت حالة المجتمع ، ففقد الناس ثقتهم بالحكم المرابطي ،وأدّى بهم ذلك إلى الانصراف بكل ثقلهم لمحاربتهم ممّا عجّل برحيل المرابطين والتفاف الناس بابن تومرت بعد أن دام حكمهم ما بين سنة 472 و 539 هجرية [4].

1_2_ دولة الموحّدين : بدا واضحا أن الضعف الذي أصاب دولة المرابطين في أيام عزّها إرهاصا لقيام ثورة جديدة تبنى أسسها على أنقاض الدولة المندثرة ، وكان زعيم هذه الثورة رجلا من قبيلة "مصمودة" يسمّى (محمد بن تومرت) حيث اشتهر بالزهد والشجاعة والجرأة والعلم فادّعى المهدوية.

وذهب ابن تومرت في أوّل نشأته إلى المشرق لطلب العلم ، وهنالك اطّلع على حال الخلافة العباسية التي كانت خاضعة لزعماء الجيوش التركية وعاين معها احتضار الخلافة الفاطمية بمصر ، كما أدّى فريضة الحجّ ، ودخل بغداد مقر الفيلسوف أبي جامد الغزالي ، فأفاد من رحلته المشرقية، وخاصة

[1] _ المعجب في تلخيص أخبار المغرب : عبد الواحد المراكشي ، تقديم :ممدوح حقي ، طبعة دار الكتاب ،(د_ت) ، المغرب، ص:241.
[2] _ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب : أحمد بن محمد المقرّي ، تحقيق : إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، لبنان ، 1968، ج:3،ص:447 .
[3] _ المعجب في تلخيص أخبار المغرب:ص:26 .
[4] _ ينظر تاريخ الجزائر العام :ج: 01،ص:316.

في علم الكلام والأصول والسنة [1]، والتزم الطريقة الأشعرية في الكلام [2]، ثم رجع إلى بلاد المغرب تحدوه رغبة شديدة في التغيير ، فأخذ بعد عودته إلى المغرب سنة 512 هجرية في تأسيس حكومته على طريقة شيخ القبيلة المتزعم وأفاض عليها صبغة المهدوية ، وهي الطريقة التي نجح بها الفاطميون قبله في تأسيس دولتهم [3].

وعندما دخل مراكش عاصمة المرابطين قضى علي بن يوسف بنفيه من المدينة خصوصا عندما بالغ في دعوته ، وعندما علم أنّ السلطة تلاحقه وتضيّق عليه الخناق قصد جبّانة خارج مدينة مراكش وأقام خيمة بين القبور ، فجاءته جماهير الناس من كل حدب وصوب مستمعة إلى مواعظه ومهتدية بهديه ،وهو في ذلك يبصرها بنقائض الأمور ومساوئ الحكم المرابطي .

وأصدر بعدها علي بن يوسف أمرا بإلقاء القبض عليه وإعدامه لما علم بوفرة المتحمسين إلى فكرته والسالكين طريقه ، فانتقل ابن تومرت إلى بلاد السوس صحبة مؤازريه ، ودعا أصحابه ب"الموحّدين "تعريضا بخصومه المرابطين وطعنا في عقائدهم .

واجتهد ابن تومرت في القضاء على دولة المرابطين بالمغرب الأقصى وأشهر عليهم سيفه وقلبه ولسانـــه، وبايعه جمع غفير من الناس بالإمارة المغربية ، إلاّ أنّه توفي سنة 524هجرية[4] .

وآلت مقاليد الأمور بعده إلى صديقه علي عبد المؤمن ، حيث دخلت الدولة الموحدية في حكمه مرحلة جديدة بقضائه على المرابطين واستيلائه على مراكش بعد وفاة السلطان علي بن يوسف.

ولُقِّب أمير الموحدين بأمير المؤمنين ومرتّبه لا يتجاوز مبلغ ما يتقاضاه أحد شيوخ الموحّدين الذي هو عشرون ومائة دينار سنويا منجمة في أربع دفعات ، وللجند والموظفين عند الموحدين أعطيات وغلاّت ، و لم تتخذ هذه الدولة مذهبا من المذاهب تجبره على الناس .

وقسم الناس في عهدهم على ثلاث طبقات : السابقون الأوّلون وهم الذين بايعوا المهدي ابن تومرت ، ثم يليهم الأتباع ، ثمّ طبقة العامة .

[1] _ عصر المرابطين والموحدين بالمغرب والأندلس : محمدعبد الله عنان ، القاهرة ،1964 ، ج:01،ص:163 .

[2] _ تاريخ ابن خلدون : عبد الرحمن ابن خلدون ، نشر مؤسسة الأعلى للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ،1959 ، ج:6،ص:466 .

[3] _ ينظر تاريخ الجزائر العام : ج:02،ص:03.

[4] _ ينظر تاريخ الجزائر العام : ج:02،ص:04.

ويُطلق على أعضاء الأسرة المالكة من أبناء عبد المؤمن اسم "السيد" دون غيرهم فكان نظام دولتهم ارستقراطيا[1] .

وقد امتازت دولة الموحدين إلى جانب سابقتها بالجهاد ضد الإسبان بالأندلس ، ففي سنة 555هجرية انتقل عبد المؤمن بنفسه إلى الأندلس ونزل بجبل طارق وأقام فيه حصـــنا عظيم الشـــأن، ووفدت جموع الناس عليه من كل حدب وصوب مباركة له ومهنّئة على الانتصارات التي حققها، و"كان الهدف من هذه السفرة تحقيق هدفين أساسين هما: الاجتماع بطلبة الموحدين، والنظر في كيفية غزو الرّوم ونواحيها"[2]، ثمّ عاد إلى مراكش وفي نيّته إعداد العدة للجهاد في الأندلس .

وقبل موته بقليل عزل ابنه الأكبر عن ولاية العهد وأحلّ محلّه ابنه السيد أبا يعقوب يوسف الذي كان قائما بشؤون الأندلس ، حيث أبدى براعة فائقة في الحرب وشؤون الإدارة[3] ، وقد كانت تتزلق الأمور بسبب تحاسد الإخوة ، غير أنّ سياسة يوسف المحنّكة وسماحته التي شملت أخويه كانت حائلا دون ذلك .

وقد اجتمع لهذه الدولة من الجند ما يفوق الأربعمائة وثمانين ألف جندي ، يتزايد عددهم أحيانا إلى المليون في فترات الحرب ، وهو مختلط ممزوج من العرب والبربر والإفرنج والمماليك[4] ، كما شاع في وقت الموحدين الزهد والتقشف في ملذات الحياة والرضى بالقليل ،ثمّ تلاشت هذه النزعة مع بعض الأمراء الأوائل .

و"تغيرت مكانة المرأة في عهد الموحدين فأقصيت من شؤون الحكم وأمور السياسة"[5]نظرا للبادئ التي قامث عليها دولة الموحدين ، وتوجّهت إلى ميدان آخر أكثر ملاءمة لطبيعتها ألا وهو ميدان التربية والتعليم، وكانت رائدة هذا المجال السيدة (زينب)ابنة يوسف بن عبد المؤمن، و"السيدة(خيرونة) التي كان لها يد في نشر عقيدة الأشاعرة بين نساء أهل فاس" [6] ، وامتد سلطان

---

[1] _ ينظر تاريخ الجزائر العام : ج:02،ص:05.

[2] _ تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين :ابن صاحب الصلاة ،تحقيق : عبد الهادي التازي ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى 1964 ، ص:147 .

[3] _ تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين : أشياخ يوسف ، ترجمة : محمد عبد الله عنّان ،مؤسسة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1958 ، ص:314 .

[4] _ تاريخ الجزائر العام : عبد الرحمان الجيلاني ، ج:2،ص:05 .

[5] – الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي : عبد الله علي علاّم ، دار المعارف ، مصر ،1971 ،ص:245-246.

[6] – النبوغ المغربي لعبد الله كنون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر ، بيروت ، 1961 :ج:1،ص:144.

هذه الدولة من المحيط الأطلسي غربا إلى بونة وطرابلس شرقا ، ومن جبال الشارات (البرانس)شمالا إلى تخوم صحراء إفريقيا الكبرى جنوبا ، وتعد بذلك أعظم مملكة شهدها الإسلام بالمغرب العربي .

وبعد وفاة الأمير أبي يعقوب سنة 575هجرية خلفه ابنه "يعقوب ابن المنصور الذي بلغت دولة الموحدين في أيّامه إلى منتهى العظمة والقوة ، وكان عهده العهد الذهبي للمغرب سواء من حيث العمران وازدهار الحضارة أو من ناحية استقرار النظام وانتشار العدالة ..." [1]، وبعد وفاته سنة 595هجرية خلفه ابنه محمد الناصر الذي خاض موقعة العقاب مع الممالك النصرانية وأخفـــق فيهــــا، "فكانت بداية النهاية في تاريخ الموحدين بالأندلس"[2] ، لينقسم بعد ذلك أفراد البيت الموحّدي على أنفسهم ويتنافسوا على الخلافة تنافسا محموما ، فدبّ الضعف إلى هذه الدولة حتّى اضمحلّ ملكها وسقطت على يد المرينيين سنة 668 هجرية[3] .

بعد أن تصدّع شمل الموحّدين وأذنت أيّامهم بالذهاب خرج عنها ولاّة النواحي ، و ظهر العصيان من رؤساء العشائر واستبدّوا بالإدارة ،وبرزت إلى الوجود ثلاث إمارات أو دول مغربية هي:

<u>1_3_ الدّولة الحفصية</u> : تنسب هذه الدولة إلى رجل من خاصّة ابن تومرت وأحد مريديه يكنّى بأبي حفص، وانتقلت ولاية تونس إلى بنيه في عهد الخليفة الموحّدي محمّد الناصر ابن يعقوب، واستمر بنوه في ولايتهم على تونس إلى أن أفضت إمارتها إلى أبي زكرياء يحي بن الشيخ أبي محمّد بن عبد الواحد سنة 627هجرية ، وكان ملكا عادلا عالما أديبا ، فأعلن استقلاله عن الموحّدين رافضا لدعوتهم، واتّخذ تونس عاصمة لهذه الدولة ، ووصلت سلطة هذه الدولة إلى مدينة الشلف وغليزان غرب الجزائر ، كما اتّجهت هذه الدولة إلى محاربة القراصنة الأوربيين الذين كانوا يستغلون الحركة التجارية للمسلمين ، وكان أول من انبرى لذلك هم أهل بجاية .

إضافة إلى ذلك فقد اتّسمت فترة حكمهم بالحرية الدينية والمذهبية ، إذ ما برح المسلمون في المغرب ينظرون إلى علماء الإسلام وأئمة مذاهبه والمجتهدين منهم وإلى اختلاف أقوالهم وآرائهم في أحكامه وشرائعه إلى مذهب واحد وإمام واحد من غير نكير ولا تعصب ولا اعتراض .

---

[1] – النبوغ المغربي في الأدب العربي : عبدالله كنّون ، ج:1،ص:107 .

[2] – ديوان ابن سهل الإسرائيلي : تحقيق : إحسان عبّاس ، دار صادر ،بيروت ، لبنان ، 1967 ، ص:09 .

[3] _ ينظر تاريخ الجزائر العام : ج:02،ص:31.

ولاتـــزال معالم الحضارة الحفصية قائمة إلى اليوم من قلاع ومساجد ودور كتب وحمّامـــات، وهي تمتاز بفن المعمار الصنهاجي والشكل الأندلسي ، واستمر حكم هذه الدولة إلى سنة 943 هجرية [1].

1_4_ الدولة الزيّانية (دولة بني عبد الواد) : تنتسب هذه الدولة إلى قبيلة بني عبد الواد أحد بطون قبيلة زناتة ، وأوّل أمرائهم يعمراسن بن زيّان بن ثابت .

أظهروا في بداية أمرهم مقاومة لنفوذ الموحّدين ، غير أنهم سرعان ما دخلوا في حلفهم عندما عجزوا عن صدّهم وأخلصوا في ولائهم إليهم وطاعتهم إيّاهم ، فعظمت حظوتهم عند الموحدين وأقطعوهم بلاد (بني وامانو) و (بني يلومي) بنواحي (وادي جناس) وأحواز غليزان ،وتطلّع بنو عبد الواد إلى التملك بالمغرب الأوسط عند إحساسهم بضعف دولة الموحّدين ، فعملوا على حملهم عن التنازل عن إمارة تلمسان [2].

وأعلن يغمراسن استقلاله بإمارة تلمسان سنة 633 هجرية ، وخاصة بعد فشل الخليفة الموحّدي أبو الحسن السغيد الملقب بالمعتصم في الانتقام من يغمراسن حين توفي هناك بقلعة تامذكت أو تامريرت جنوب وجدة ، وتفرّق حزب الموحّدين وجيشهم سنة 642 هجرية ، واشتهرت هذه الدولة باسم (دولة بني عبد الواد) ، وبلغت حدودهم حتّى دلس وبجاية شرقا ، وإلى داخل التراب المراكشي غربا على بعد 136 كلم غرب وجدة .

وأشهر الموظّفين في هذه الدولة هم الوزراء والقادة والكتاب والحجّاب وأصحاب الأشغال والقضاء ، وكانت لجميع فرق الجيش عندهم جزية يتسلّمها الجند من خزينة الدولة كل بحسب رتبته ومقامه .

وراجت التجارة في ذلك العهد ولاسيما بالعاصمة تلمسان لأهمية موقعها الجغرافي ، فقويت علاقتها التجارية مع شركائها من المغرب والأندلس وإفريقيا ، وأصبحت تصدّر وتستورد السلع المختلفة .

و"كان أولو الأمر يقدّرون الأشراف والفقهاء ويدارون الأعيان من رؤساء العشائر، ويضربون القبيلة بالأخرى حتّى يكونوا جميعا في حبائلهم، فتقل المعارضـــة ويكثـــر الاطمئنـــان

---

[1] _ ينظر تاريخ الجزائر العام : ج:02،ص:79.

[2] – ينظر تاريخ الجزائر العام :ج:02،ص:141 .

والاستقرار"[1]، واستمر عهد هذه الدولة إلى سنة 737 هجرية ، كما تمّ الاستغناء منذ عهد يغمراسن عن خدمة الإفرنج في الجيش بعد غدرهم بالأمير محمّد بن زيّان أخي يغمراسن ، فلم يستخدم بعدها أحد من النصارى بالجندية في دول المغرب الإسلامي.

1_5_ الدولة المرينية : ينتمي المرينيون أيضا إلى أحد فصول القبيلة البربرية (زناتة) ، وينسبون إلى جد يسمّى مرين ، وهم قوم مرهوب جانبهم شديد بأسهم ، حالفوا الموحدين في البداية ثمّ حدثت بينهم حزازات وضغائن منشأها التزاحم على الملك والتنافس على الرئاسة ، حيث أثاروا فتنا وحروبا بأرجاء المغرب الأقصى إلّا أن فتح أميرهم أبو يوسف بن يعقوب بن عبد الحق مدينة مراكش سنة 668 هجرية .

وقد سارت هذه الدولة في نظام حكمها على طريق سابقاتها من إمارات ودول المغرب ، فلم تتخلّف في جميع نظمها الإدارية والمالية والقضائية والحربية عن سنن من تقدّمها إلّا قليلا ، فكانت عاصمتها فاس ، ولُقِّب سلطانها بأمير المسلمين ، واشتمل جيشهم على كثير من مرتزقة الإفرنج والعبيد ،وكان لهذه الدولة أسطول ضخم يجول البحـــار ولا سيمـــا في عهد السلطان حســـن المريني، واستمر ملكهم حتّى عام 796 هجرية .

وقد كانت هذه الدويلات الثلاث الأخيرة تعيش تناحرا بينها في كثير من الأوقات مما جعلها أجزاء متفرقة كان لها تأثير سلبي حيث عجّل ذلك بسقوط الأندلس .

وبهذا يكون القرنان السادس والسابع الهجريين في المغرب قد شهدا سقوط دولة المرابطين أوّلا، ثمّ نشأة دولة الموحّدين وازدهارها إلى غاية اضمحلالها ونهاية حكمها ، وهي الدولة التي مثّلت هذه الفترة أحسن تمثيل من خلال وحدة الشعوب المغاربية في نلك الفترة والقوى العسكرية التي امتلكتها وامتدادها طيلة هذين القرنين ، وفي القرن السابع عرفـــنا نشأة دول جديدة لم تتبيّن جلّ ملامحها بعد، إذ كانت في طور التكوين وعدم الاستقرار في هذه الفترة المقصودة بالدراسة ، وهذا ما ميّز الحياة السياسية والاجتماعية في المغرب خلال هذين القرنين .

[1] – تاريخ الأدب الجزائري : محمّد الطمّار ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1981 ن ص:164 .

2-الحالة الثقافية :

نحاول في هذا المبحث أن نعرّج على الحالة الفكرية والثقافية التي ميّزت المغرب الإسلامي خلال هذه الفترة من الزمن ، والتي تجاذب سكانه فيها معتقدات ومذاهب مختلفة حمل لواءها قادة الدول خاصة في عهد المرابطين والموحّدين .

أمّا الدولة الأولى فقد شجّعت الفقهاء والعلماء ، إذ قامت على أساس ديني ،فـــ"بلغ الاهتمام بالفقهيات المالكية أن تجاوز عدد المشتغلين بها وبعلوم القراءات والحديث والتصوف والكلام المئات ..."[1] .

وكان من أكبر فقهاء هذه الفترة أبو الوليد بن رشد (ت520 هـــ) ، فهو"زعيم فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب ومقدمهم المعترف له بصحة النظر وجودة التأليف ودقة الفقه ، وكان إليه المفزع في المشكلات "[2].

ومنهم القاضي عياض (ت544 هـــ)[3] الذي كان من أخطب الناس وأشدهم بلاغة ، وله مؤلّفات كثيرة منها (إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم) و (ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب الإمام مالك) و(الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع) ،وقد عاصر انهيار دولة المرابطين وقيام دولة الموحّدين التي لم ير شرعيتها .

و لم تعن دولة المرابطين بالفلسفة ، بل وأضحت تقف بالمرصاد لكل من حاول أن يظهر شيئا من ذلك ، فهي مقترنة في نظرهم بالزندقة والمروق من الدّين ولا سيما في الأوساط الشعبية ، أمّا الخاصة فقد كان لهم اهتمام بها وفي ذلك يقول المقرّي :"كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلّا الفلسفة والتنجيم فإنّ لهما حظّا عظيما عند خواصهم ولا يتظاهرون بها خوف العامة ، فإنه كلّما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيّدت عليه أنفاسه ،فإن زلّ في

---

[1] – الأوضاع الثقافية والأدبية في عهد المرابطين :عبد الكريم التواتي ، مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الرباط ، المغرب ، العدد 7 ، السنة 21 ،ص:67 .

[2] – الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض) : القاضي عياض ،تحقيق : زهير جرار ماهر ، دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،لبنان ، الطبعة الأولى 1982 ،ص:54 .

[3] ـــ ولد في سبتة سنة 476 هجرية، وتلقّى علومه في قرطبة ثمّ ولّي قضاء بلده فقضاء قرناطة، وكان رجل دين وعلم وفضيلة وأخلاق نبيلة، وامتاز بروح قيادية وعقل واسع، وفكر بعيد الأغوار وحجّة مقنعة، وأسلوب يقوم على السهولة وامتداد العبارة والوضوح، توفّي في مراكش سنة 544هجرية. ينظر ترجمته في تاريخ الأدب في المغرب العربي: حنّا الفاخوري،دار الجيل ، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، ص:256.

شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقرّبا لقلوب العامة وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ..."[1]، ومن ذلك أمر الأمير علي بن يوسف بالبحث عن نسخ "إحياء علوم الدين" للغزالي ثم إحراقها، بحجّة اعتماده على بعض المسائل الفلسفية .

ومع هذا فقد ظهر فلاسفة ومتصوّفة متستّرين بالزهد والتدين خوفا من نقمة الفقهاء خلّفوا آثارا كثيرة ، فقد ظهر في هذا المجال أبو بكر محمد بن يحي بن الصائغ الشهير بابن باجة الذي يقول فيه تلميذه أبو الحسن الغرناطي أنه :" أول من استطاع استغلال تآليف فلاسفة المشرق"[2]، وأبو الصلت أمية بن عبد العزيز الذي كان أمتن علومه الفلسفة والطب والتلحين وله في ذلك تواليف تشهد بفضله ومعرفته[3] .

وعندما اشتد ساعد الدولة الموحدية، وامتلكت زمام الأمور عرفت اهتماما واسعا بالعلوم والآداب ،إذ أحاط الأمراء الموحّدون أنفسهم بالفلاسفة والشعراء ممّن ذاعت شهرتهم في الأفاق .

فقد انتشرت في عهدهم المجالس العلمية انتشارا واسعا، خصوصا وأنّ الخلفاء أنفسهم كانوا يديرون هذه المجالس ، ويجلبون لها العلماء من كل حدب وصوب .

وتميّز عصر الموحّدين بالتحرر الفكري، فوقف الفقهاء ساكنين أمام مثل كتاب ابن عربي "الفتوحات المكّية " رغم حكمهم بإحراق كتاب "الإحياء" في العصر الذي سبقه مع عظم الفرق بين محتويات الكتابين ممّا لا تقرّه المذاهب الفقهية بأجمعها وبما يتعارض مع العقيدة الإسلامية في كثير من الأحيان[4].

وبلغت الفلسفة الذروة على يد الخليفة يوسف بن عبد المؤمن" الذي طمح به شرف نفسه وعلو همّته إلى تعلّم الفلسفة فجمع كثيرا من أجزائها، وبدأ من ذلك بعلم الطب فاستظهر من الكتب المعروف بالملكي أكثره مما يتعلّق بالعلم خاصة دون العمل، ثم تخطّى ذلك إلى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة، وأمر بجمع كتبها فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي"[5].

---

1 – نفح الطيب : شهاب الدين أحمد المقري ، ج:1،ص:121 .

2 – التطور المذهبي بالمغرب : محي الدين عزوز ، الشركة التونسية للتوزيع ، 1976 ، ص:17 .

3 – ينظر نفح الطيب : المقري ، تحقيق : إحسان عباس ، الطبعة الأولى ، ج:02،ص:105 - 106 .

4 –.النبوغ المغربي : عبد الله كنون ، ج:1،ص:121

5 – المعجب في تلخيص أخبار المغرب : عبد الواحد المراكشي ، ص:347 .

وعلى نفس النهج واصل خلفاء الموحدين الطريق بعده فقرّبوا المتضلّعين في الفلسفة ومسائلها، أما عامة الناس فقد كانوا يتذمّرون من الخوض فيها، فكانوا لا يتريّثون في التهجّم على المشتغلين بها، من ذلك ما ذكره ابن رشد فيما أصابه على عهد الخليفة يعقوب المنصور بقوله :" أعظم ما طرأ عليّ في النكبة أنّي دخلت أنا وولدي مسجدا بقرطبة ، وقد حانت صلاة العصر ، فثار علينا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه "[1].

كما تعرّض هؤلاء المشتغلين بالفلسفة للهجاء من طرف بعض الفقهاء منهم الرحّالة ابن جبير الذي يقول مهاجما لهم :

قد ظَهَرَتْ في عصرنا فرقةٌ ظُهورها شُؤم على العصرِ
لا تقتَدِي في الدّين إلّا بما سَنَّ ابن سينا و أبو نصرِ[2]

وشهد هذا العهد ظهور متصوّفة كبار بسبب الحرية الواسعة التي منحتها إيّاهم الدولة فاستقى بعض هؤلاء المتصوّفة آراءهم من الفلسفة وأخلطوها بالجانب التعبدي ، وبلغ اشتهار المغرب الإسلامي بهذا اللون من الدراسات أن كان يلجأ إلى علمائه في حلّ المشكلات الفلسفية العويصة ، كالمسائل التي وجّهها علماء الرّوم إلى علماء سبته ليجيبوا عنها ، والتي انتدب للإجابة عنها الفيلسوف والمتصوّف الشهير ابن سبعين[3] الذي ضمّن هذه الإجابة كتابا أسماه "المسائل الصقلية"[4] .

وشاع علم الكلام الذي يبحث في العقائد بالأدلّة العقلية والردّ على المخالفين بها ، فقد كان ابن تومرت يمزج بين عدة مذاهب كلامية ، إذ كان على المذهب المشهور عن أبي الحسن الأشعري"في أكثر المسائل إلّا في إثبات الصفات فإنه وافق المعتزلة في نفيها وفي مسائل قليلة غيرها"[5].

[1] – ظهر الإسلام : أحمد أمين ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة ، ج:3،ص:248 .

[2] – نفح الطيب : تحقيق : إحسان عباس ، ج:204/09 .

[3] – من المتصوّفة النظريين الذين عرفوا بنظم الشعر في التّصوّف، ولد في مرسية سنة (614هـ) في وسط أسرة نابهة الذكر، وكان آية من الآيات في افيثار والجود بما في يده، وكانت له مشاركة في معقول العلوم ومنقولها، انتقل إلى مدينة سبتة بالمغرب، وانتحل التصوّف، وعكف على مطالع كتبه والتكلّم على بعض معانيها، وأسّس نحلة خاصة من أتباعه تحوي كثيرا من الفقراء، ومن عامة الناس سمّيت بالسبعينية. ينظر عنوان الدّراية: الغبريني،ص:209. رحل إلى المشرق حوالي سنه (643 هـ) وجرت بينه وبين الكثير من أعلامه خطوب، ثمّ نزل مكّة حيث طاب له المقام، وتتلمذ له أميرها فبلغ من التعظيم الغاية، وظلّ على هذه الحال إلاّ أن توفي،. ينظر الإحاطة في أخبار غرناطة: لسات الدين ابن الخطيب، ج:4،ص:24.

[4] – الدولة الموحدية بالمغرب :عبد الله علي علّام ، ص: 362 .

[5] – النبوغ المغربي : عبد الله كنون ،ج:1،ص:188 .

و على عكس دولة المرابطين التي رفعت شعار الإمام مالك الذي يقتضي الإيمان المطلق بكل ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشّريف من غير تأويل.

أمّا مهدوية ابن تومرت فقد اضمحلّت بمرور الزمن، فبعد أن بدأ يعتورها الشك في عهد الخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن جاهر الخليفة المأمون ببطلانها واعتبر صاحبها دجّالا.

كما وضع ابن تومرت للناس مذكرات فقهية في العبادات هي عبارة عن أحاديث انتزعها من موطّأ الإمام مالك وجرّدها من الأسانيد ومن أسماء العلماء واحتلافاتهم ، وحبّب إليهم مدارسثها، غير أنه لم يلزم أتباعه بهذه الأبواب الفقهية على نحو ما ألزمهم بوجوب اتباع مذهبه التوحيدي [1]، وأصدر الخليفة عبد المؤمن أمرا يقضي بإحراق كتب الفقه التي تثقلها خلافات الفقهاء صونا – بزعمه – للدين من التشعبات التي طرأت عليه ، ثمّ تراجع عن هذا الأمر و لم يتابع تنفيذه ، وقد يكون سبب هذا التراجع أنه خشي أن يثور في وجهه علماء المالكية _الورعون _ الذين كانوا يحتلّون أعظم مكانة في نفس الشعب المغربي[2] .

ولّما جاء دور الخليفة يعقوب بن منصور ثالث خلفاء الموحّدين أمر بإحراق كتب الفروع وحمل الفقهاء على عدم الإفتاء إلّا بما يقرره القرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف تبعا لخطّة ابن تومرت، ومع ذلك فقد برز في هذه الفترة إلى الوجود فقهاء أجلّاء على مذهب الإمام مالك كالقاضي أبي بكر بن العربي، وابن ورد، والقاضي عيّاض بن موسى، وابنه أبي عبد الله محمد .

على أن بعض أعلام هذا العصر قد وجّه عنايته للحديث النّبوي الشريف كونه أحد أهم مصادر التشريع بعد القرآن الكريم، ومن المحدّثين البارزين الذين ظهروا في هذا العهد أبو الخطّاب بن دحية الذي "[3]كان من كبار المحدّثين ،ومن الحفاظ الثّقات الأثبات"، وأبو بكر بن عطية المحاربي(ت518هـ) وكان من المتقدّمين في الحديث ، وحسن التقييد والضبط[4]، وأبو العباس القرطبي(ت656هـ)[5] .

[1] – الدولة الموحّدية بالمغرب : عبد الله علّام ، ص:307 .

[2] – ينظر الدولة الموحدية بالمغرب :عبد الله علّام ، ص:308 .

[3] – نفح الطيب : المقري ، تقيق : إحسان عباس :ج: 2،ص:100،101 .

[4] – الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض) : القاضي عياض ، ص: 190 .

[5] – نفح الطيب : شهاب الدين أحمد المقري ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر،1949. 615/2 .

وقد شهدت هذه الفترة أيضا عددا من المفسّرين الذين ذاع صيتهم وطارت شهرتهم إلى الأفاق البعيدة، ومن هؤلاء الإمام أبو القاسم الشّاطبي (ت590هــ) صاحب قصيدة "حِرزُ الأماني" في القراءات، فقلّ من يشتغل بالقراءات إلّا ويقدّم حفظها ومعرفتها[1].

ومنهم أيضا أبو الحسن الحرالي التّجيبي(ت638هــ) الذي"كان في علم التفسير يورد الآي ويناسقها نسقا بديعا، ويتكلّم فيها بما لم يسبق إليه..."[2].

وكان لعلوم اللغة انتشار واسع في هذين القرنين ،فقد كان الخليفة الموحّدي يوسف بن عبد المؤمن نفسه" أسرع الناس نفوذ خاطر في مسائل النحو، وأحفظهم للغة العربية "[3]،و أبو بكر بن عبادة القيسي "الذي كان متقدّما في النحو وحفظ اللغة "[4]، وأبو الخطّاب بن دحية الذي " كان من أحفظ أهل زمانه للغة حتّى صار حوشي اللغة مستعملا عنده غالبا عليه ..."[5]

ولطالما كانت الدول "تغدق على الأدباء والشعراء والمؤرخين من أموالها وكان يخصص من الجوائز السنية والهبات الجزلة ما يذكي حماسهم ويقوي نشاطهم"[6]، فبرز أدباء و شعراء كثر منهم ابن عميرة المخزومي المكنى بالمطرف الذي "مال إلى الأدب فبرع فيه براعة، عدّ بها من كبار مجيدي النظم ..."[7]، وأبو الحسن الشُشتُري صاحب الأشعار والموشّحات والأزجال التي بلغت الغاية في الانطباع[8]، وغيرهم كثير، ممّن سنقف عند بعضهم في مباحث هذه الرسالة.

ولعلّ عرضنا المختصر للحالة السياسية والاجتماعية والثقافية بالمغرب الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين يكشف لنا عن حقيقة أبت إلاّ أن تقترن بتاريخ هذه البلاد، وهي عدم الاستقرار والتمزّق، ففي هذه الفترة تعاقبت على هذه المنطقة أكثر من خمسة إمارات في وقت واحد كما حدث للإمارات الثلاث الأخيرة، أو في أزمنة متوالية كما هو الشأن لدولتي المرابطين والموحّدين.

---

1 – ينظر نفح الطيب :المقري ، ج:2،ص:24 .

2 – عنوان الدّراية : أبو العباس الغبريني ، تحقيق : رابح بونار ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر، الطبعة الثّانية ، ص:147 .

3 – المعجب في تلخيص أخبار المغرب : عبد الواحد المراكشي ، ص: 346،347.

4 – الذيل والتكملة : محمد بن عبد الملك المراكشي، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1965. ، ج:6،ص:173.

5 – عنوان الدّراية :ص: 229.

6 – تاريخ المن بالإمامة :ابن صاحب الصلاة ، مقدّمة المحقق ،ص:60.

7 – الإحاطة في أخبار عرناطة : لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق: محمّد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة،1973. ،ج:1،ص:174.

8 – ينظر عنوان الدراية ، ص:210.

ولا شك أنّ لهذا الاضطراب السياسي تأثيره الثقافي والاجتماعي، فالأمير يحاول جهد نفسه فرض مذهبه الايديولوجي واتجاهه الفكري، وبتناقض الرؤى تناقضت الأحوال من تعصّب إلى تعصّب، وغدا كل طرف أوقعه القدر على السدةّ يلغي الآخر، ويسحقه، ممّا أثّر على استقرار العلماء والأدباء والشعراء،حتّى لم يعد لأحدهم موطنا ينسب إليه، وهو ما دعا بالشعراء المتصوّفة في المغرب الإسلامي أن يؤلّفوا جلّ أشعارهم في الخفاء، أو في ثوب شعر الزهد والمديح والهجاء، أو في المشرق بعيدا عن هذه الأصداء، خوفا من لعنة العامة ومكر الأمراء.

إرهاصات الخطاب الشعري الصوفي بين شعر الزّهد والمدائح النبوية في المغرب الإسلامي

المبحث الأوّل: شعر الزهد :تاريخه ومميّزاته.

المبحث الثاني: شعر الزهـــد والتصـــوّف.

المبحث الثالث: المدائح النـــّبوية والتصوّف.

1- المبحث الأوّل: شعرالزهد:تاريخه ومميّزاته:

جاء الإسلام ففتح على العرب عهدا جديدا انتقلوا في ظلّه من جاهلية مارست سلطتها على كل أصعدة الحياة إلى تنوّر عاشه الناس بكل صوره لاسيما الفكرية والروحية .

فبعد أن عاث الإنسان في الأرض فسادا وجد نفسه في رحاب هذا الدين يهفوا وراء الفضيلة طلبا للعلا، ويتمسك بالأخلاق الحميدة التي تقربه من المولى، محاولا بذلك محو تلك القيم الموروثة البالية، والتي حرصت الجاهلية على توطيدها في نفس المرء من خلال تكالبه على الدنيا وملذّاتها الحسية من غير كابح لجماح تلك الشهوات ولا قانون ينظم تلك العلاقات.

فقد عرف صاحب الدعوة الإسلامية بأنه أزكى الناس خُلُقاً، وأحسنهم نطقا، ولذا فقد قال عنه ربّه [وإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ] [القلم :04]،فدعا الناس إلى إخلاص العبادة لله، وتوجيه حياتهم لما ينفعهم في دينهم ودنياهم، فما من خير إلاّ ودعا إليه وما من شر إلاّ وحذّر منه، وممّا أتى به القرآن من ذلك قوله تعالى : [ومَا هذهِ الحَياةُ إلّا لَهوٌ ولَعِبٌ وإنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَو كانُوا يَعْلَمُونَ] [العنكبوت:64].

وبيَّن صلّى الله عليه وسلّم أنّ سبيل حُبّ الله وحُبّ الناس هو الزهد فقال ناصحا لأحد أصحابه :(ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبّك الناس)[1]، والمقصود من الزهد في الدنيا خروج محبّتها من القلب وإن ملكها الإنسان بيده، ولا يعني هذا إضاعة العبد لنفسه فيها، فقد قال تعالى حكاية على لسان من نصح قارون :[وابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ ولاَ تَنْسَ نَصِيبَكَ مِن الدُّنيَا][القصص:77].

وقد ضرب الصحابة رضوان الله عليهم أروع الأمثلة في الزهد، فكانوا يتنافسون على أعمال البر والخير في ورع وتقوى ومجاهدة للنفس ، فكانوا كما وصفهم الحسن البصري بقوله : (أدركت من صدور هذه الأمة قوما كانوا إذا جنّهم الليل فقيام على أطرافهم، يفترشون وجوههم تجري دموعهم على خدودهم، وهم يناجون ربهم في فكاك رقابهم)[2].

[1] – رياض الصالحين من كلام سيّد المرسلين : الإمام أبو زكرياء يحي بن شرف النووي ،خرّج أحاديثه : شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ،بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2003 ،ص :19.

[2] –البيان والتبيين :أبوعثمان الجاحظ ، تحقيق : عبد السلام هارون ،دار الفكر ، بيروت ،الطبعة الرابعة ،(د ت) ،ج:03،ص:136.

ومن هنا كانت نشأة الزهد الإسلامي سمته الأساسية هي الاعتدال ، ونبذ الغلو فقال صلّى الله عليه وسلّم :((إنّ الدّين عند الله يسر ، ولن يُشادّ أحدهم الدين إلاّ غلبه، فسـددِّوا وقارِبوا وأبشِرُوا، واستعينوا بالغدوة والرّوحة وشيء من الدُّلجة)) [1].

وكان فيما رواه البخاري عن أنس قال : جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يسألون عن عبادة الرسول صلّى الله عليه وسلّم ، فلمّا أخبروهم كأنّهم تقالُّوها وقالوا أين نحن من النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قد غفر الله من ذنبه وما تأخّر، فقال أحدهم: أمّا أنا فأصلّي الليل أبدا، وقال الآخر : وأنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال الآخر : وأنا أعتزل النساء فلا أتزوّج أبدا، فجاء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال : ((أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إنّي لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنّي أصوم وأفطر، وأقوم وأرقد، وأتزوّج النساء، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي)) [2].

ولا شكّ أنّ الحديث قد أوعز إلى خطأ كل من يحاول تجاهل طبعه البشري وفطرته الإنسانية بأي دافع كان، ولو كان هدفه ما جاء به الدين نفسه إلا أن يكون متّبعا له في ذلك، فالخير كل الخير في سلوك سبيل التوسط وإعطاء كل جانب حقّه حتّى يتمكّن المرء من أن يحيا حياة طيِّبة كريمة.

وبعد العصور الأولى تأخذ ظاهرة الزهد نمطا آخر، وتنتشر عبر جميع البلاد الإسلامية، وكان "أهمّ إقليم انتشرت فيه هذه الموجة هو إقليم العراق"[3]،وأصبح الزهد"علم عملي ، وفن للعبادة، ومنهج للحياة، وآداة تؤهل للتصوف"[4].

ولعلّ أهم شخصية ميّزت الشطر الثاني من القرن الأوّل هي شخصية الحسن البصري (ت110هـ)، فقد كان ورعا تقيا زاهدا ، مذكّرا للناس بما عليهم من واجبات ، وداعيا إلى الله، كما كان لفصاحته وخشيته وسعة علمه أثر قوي في جلسائه ، قيل له مرّة :" إنّ الفقهاء يقولون كذا وكذا، فقال: إنّما الفقيه الزاهد في الدنيا البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه عزّ وجلّ"[5]، ثم شاع هذا المسلك في المجتمع الإسلامي وأقبل عليه الكثيرون.

---

[1] – رياض الصالحين : النووي ،ص:43.

[2] – رياض الصّالحين : ص:43.

[3] – التطور والتجديد في الشعر الأموي : شوقي ضيف ،دار المعارف ،مصر ، الطبعة السادسة ،(د ت)، ص:59/58.

[4] –ابن عربي حياته ومذهبه: آثيوش بلاسين ، ترجمة عبد الرحمان بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت، و دار القلم بيروت، 1979، ص:111.

[5] – التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري :عبد الحكيم حسّان ، مكتبة الأنجلومصرية ،مطبعة الرسالة ، 1954، ص:38.

ولّما ابتدأ القرن الهجري التاني أخذ الطابع العام للمتعبدين مفهوما يختلف إلى حد ما عن المفهوم الذي اتّخذه في القرن الأول، حيث أصبح المظهر التعبدي في المرتبة التانية، وتعلّق مفهوم الزهد بالعمل القلبي في أوّل خطوة للإنحراف به عن أصله، والولوج إلى عالم جديد ينضوي تحت لوائه كل صاحب فكر حر يتقمّص ثوب التدين بالشكل الذي يرتضيه ما دام أنّ غاية ذلك الوصول إلى حبّ الله.

وكان أبو العتاهية أوّل من فتح للشعراء هذا الباب – باب الزهد – من خلال تسخير الشعر للأغراض الزهدية ، كذم الدنيا وزخرفها والإقبال على الآخرة ، وبذلك استطاع أبو العتاهية أن يشد وحده على قيتارة الشعر العربي هذا الوتر الجديد، ويعزف به ألحانا روحانية في زمن طغت فيه المادة إلى أبعد حدود الطغيان، واستطاع أن يخضع الشعر العربي لموضوع لا عهد له به من قبل بعد أن أمعن الشعراء في الابتعاد عن الزهد وأمعن الزهّاد في الابتعاد عن الشعر.

شعر الزهد في المغرب الإسلامي:

بعد القرن الثاني الهجري وحتى نهاية القرن الرابع بدأت حركة الزهد في النمو والاتّساع بحيث شملت أعدادا هائلة من الناس، وهناك طائفة من الأخبار التي تؤكّد ذلك[1].

كما أننا نجد هناك تطورا يطرأ على حياة الزهاد خصوصا في بلاد المغرب الإسلامي في هذه الفترة، فبدل أن كان الزاهد يقتنع بنفسه بواسطة ضروب مختلفة من المجاهدات صار الزاهد يخوض غمار الحياة، ويختلط بالمجتمع ، ويحاول إصلاح ما أمكن إصلاحه ، وهكذا اتجه الزهد نحو المنحى الإيجابي المقصود.

وقد أدّى هذا إلى شيوع الروح الدّينية بين الأوساط الاجتماعية في المغرب الإسلامي، وأصبح الجو مفعما بالإيمان والتقوى واستشعار عظمة الخالق عزّ وجلّ.

غير أننا لا نلمح في كل هذا الوقت تطورا لشعر الزهد إلى تصوف حتى نهاية القرن الخامس الهجري، في حين أنّ المشرق العربي بدأ يشهد نماء هذا النوع من الفكر والشعر، وتمّ خلاله وضع قواعد للسلوك الصوفي، كما شهد هذان القرنان ميلاد بعض الطرق الصوفية، و جعل القشيري طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر، وذكر أنّ كلمة طريقة بمعنى منهج الإرشاد النفسي

[1] – ينظر المغرب في حلي المغرب : ابن سعيد علي بن موسى ، تحقيق : شوقي ضيف ، طبعة دار المعارف ،مصر ، 1953،ج:1،ص:58.

والخلقي الذي يربّي به الشيخ مريده فيروي عن أبي علي الدقّاق قوله: "الشجرة إذا نبتت بنفسها من عير غارس فإنّها تورق لكن لا تثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا فنفسا فهو عابد هواء لا يجد نفاذا"[1].

وكان من بين الزهاد الذين نشأوا في المغرب الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين أبو عبد الله محمّد بن زرزر الذي يؤثر عنه شعر كثير جدا أكثره في توحيد الله والرّد على الزنادقة الملحدين ومنه قوله:

تمتَّكَ السترُ على ذي الغيّ و الفندِ　　وحصحص الحقُّ بعد البغي واللّددِ
وأيقن المشرِكُ الدّاعي له ولــدا　　بأنَّ الله لم يولد و لــم يــلــدِ
لاموت يدركه، لاشيء يشبهــهُ　　يُبلي الآبادَ ولا يَبلى على الأبــدِ
وَيح ابن آدم من عاص لخالقِــهِ　　ومن مصَّر عــلى الأنام معتقَــدِ[2]

ومن شعراء هذا العصر المتعبدين والزهاد مهرية بنت الحسن بن غليون التي نشأت في أواسط القرن الثالث، وأخوها أبو عقال غليون بن الحسن بن غليون، وشعره يدور حول الزهد ووصف أحوال الفقر، يقول في قصيدة له:

لِئن غربَ الإخوان عنّي نزاهة　　وخلَّــفَني عنهم نصــيي من الفقــرِ
لقد سرَّني أنّي خَلِيٌّ من الذي　　أضاعوه من حقّي ولو كنت في الأسرِ[3]

وفي القرن الخامس الهجري نشأت أعظم حركة نقدية وأدبية عرفتها بلاد المغرب في ظلّ الدولة الصنهاجية، وأفرز هذا العصر عددا من الشعراء الذين اشتهروا بالزهد والورع، ومن هؤلاء أبو إسحاق الإلبيري، وابن عسّال اللّذان كانا كفرسي رهان في ذلك الزمان صلاحا وعبادة، وقد اندمجا في الحياة السياسية وحاولا إصلاح ما فسد منها، يقول أبو إسحاق الإلبيري لأحد ولاة الدولة الصنهاجية وقد وضع اليهود للتصرّف في شؤون الدولة في دولة بني زيري بالأندلس:

ألا قل لِصنهاجة أجمعين　　بدور النَّدى وأُسْدُ العرين
لقد زلّ سيِّدكم زلّــة　　تَعَرَّ بها أَعــيُنُ الشّــامِتين

[1] – الرسالة القشيرية في علم التصوف : أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان، 1957، ص:181.

[2] – المغرب العربي تاريخه وثقافته : رابح بونار ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، الطبعة الثانية ، 1981، ص:116.

[3] – المرجع نفسه :ص:118.

تَخَيَّرَ كَاتِبُـــهُ كَافِـــرًا   ولَو شَاءَ كَانَ من المُسلِمين[1]

ومضى القرن الخامس الهجري ليأتي القرن السادس، ويُفتح فيه عصر جديد نشطت أثناءه الساحة الأدبية والدينية نتيجة الاستقرار السياسي الذي تمتّعت به كل من الدولتـــان السائدتان آنذاك، وهما دولة المرابطين و دولة الموحّدين.

شعر الزهد في القرنين السادس والسابع الهجريين:

لقد قامت الدولة المرابطية على أساس ديني فمن الطبيعي أن تكون سمتها البارزة هي الزهد والتقوى، لا سيما وأن الأمير يوسف بن تاشفين كان القدوة في الورع وتحري أوامر الدين، فغدا هذا الجو طابعا للعصر كله.

والمتتبع لكتب التراجم يسترعي انتباهه أعدادا هائلة من السالكين لطريق الزهد والتقوى حتى ليخيّل إليه أنّ الناس ليس فيهم آنذاك إلاّ التّقاة، والصالحون والمتبتلون دأبهم الوحيد الاجتهاد في العبادات وتقديم الأعمال الصالحة، فابن الأبّار يذكر بأنّ محمد بن عبد النور السبائي كان صالحا زاهدا ورعا متواضعا[2]، وأنّ محمد بن عبد الرحمن بن عبد العزيز القيسي (ت561هـــ) متّصفا بالزهد والتقلل من الدنيا[3]، ويسمه ابن الخرّاط بأنّه كان"موصوفا بالخير والصلاح والزهد والورع ولزوم السنة والتقلل من الدنيا"[4].

وكان الزهاد في هذه الفترة يميلون إلى تأليف الكتب ونسخها معتبرين ذلك أفضل شيء يمكن أن يقدّمه الزاهد لأخراه، وقد عبرّ أحدهم عن ذلك فقال :(ولم أزل مولعا بالتأليف راغبا في التصنيف جعلته هجيراي وقطعت به دنياي ، دون التقرب به لرئيس ولو سمح فيه بمال نفيس "[5]، إلاّ أنّ أغلب إنتاج هذه الفترة قد ضاع فلم نظفر منه إلاّ بالقليل .

1 – ديوان أبو إسحاق الإلبيري:دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ، الطبعة الثانية، 1981، ص:89.

2 – الذّيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة : محمد بن عبد الملك المراكشي ، ج: 6،ص:413.

3 – الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة :ج:6،ص:363.

4 – طبقات الحفاظ :السيوطي ، تحقيق : محمد علي ن مكتبة وهبة القاهرة ،1973، ص:479.

5 – التكملة لكتاب الصلة : لأبي عبد الله محمد ابن الأبّار ، نشر وتصحيح السيّد عزت العطار الحسيني ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة، 1955، ص:09.

مع أننا نلمس أنّ لشعراء هذه الفترة باع طويل في نظم الأشعار في هذا الغرض، من ذلك ما يذكره لسان الدين بن الخطيب من أنّ أحمد بن عبد الرحمن الأنصاري له شعر في طريق الزهد [1].

وقد عبّر الشعراء في تلك الأشعار عن إيثارهم للآخرة على الحياة الدنيا، ولعلّ القصد من نظم تلك الأشعار هو إيصال هذا المذهب إلى عامة الناس وهو ما تدلّ عليه السهولة والوضوح في تلك القصائد الزهدية.

ومن هؤلاء الذين ذاع صيتهم أبو بكر بن القسّوم ، وأبو بكر الطرطوشي الذي"لازم الزهد والانقباض والقناعة مع بعد صيته وعظم رئاسته"[2]، وأسدوا بذلك خدمة جليلة للمجتمع ، وساهموا في الحركة الثقافية آنذاك، وكانت"عادة الزاهد في ذلك أنّه إذا تزهد اعتزل كل شيء وتصدّر للإقراء"[3].

وكان لزهاد المغرب الإسلامي في هذا العصر دور إيجابي في مجابهة الأعداء ومقارعتهم، وخاصّة عند ما اشتدت الحركة الصّليبية وأخذت تزداد بمرور الزمن، ولا جرم في ذلك فقد كانت الدولتان السائدتان حينها ترفعان لواء الجهاد في سبيل الله، ومن أمثلة هؤلاء أبو بكر السبائي الذي كان كثيرا ما يحضر المعارك ويبلي فيها البلاء الحسن، وابن بسكرة الذي كان قد قُتِل يوم وقعة قتندة المشهورة بالثغر الأعلى [4].

ثمّ إنّ القسط الأكبر من هؤلاء كانوا يمارسون حياتهم اليومية ويقتاتون من عمل أيديهم دون أن يتقرّبوا إلى السلطان، أو يعتمدوا على أحد في معيشتهم، يقول المقري عنهم :" وأما طريقة الفقراء على مذهب أهل الشرق في الدّروَزَة التي تكسل عن الكد وتحوج الوجوه للطلب في الأسواق فمستقبحة عندهم إلى النهاية..."[5].

ومن الزهاد المغاربة العاملين في هذا العهد محمد بن خميس أبو عبد الله الصوفي الذي كان"يضرب في الأرض يبتغي فضل الله برأس مويل معه"[6]، وكان من أهل التقشف التّام والصلاح

[1] - الإحاطة في أخبار غرناطة : لسان الدين بن الخطيب ، ج:1،ص:185.
[2] - الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض): القاضي عياض ، ص:63.
[3] - الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة :ج:6،ص:413.
[4] - ينظر الغنية: القاصي عياض ،ص:131.
[5] - نفح الطيب : تحقيق : إحسان عباس ، ج:01،ص:220.
[6] - الغنية :ص:92.

والفضل والاستقلال بعلم آفات الأعمال والإخلاص والرقائق والتكلّم على كتب حارث المحاسبي وطبقاته والحفظ لكلامهم ...[1] .

وأبو بكر الخزرجي، وأبو عبد الله بن المجاهد الذي كان يقتات من نسخ المصاحف، على الرغم من أنّ أبا يعقوب استدعاه وعرض عليه مالا ولكنه أبى من قبوله[2] .

وهكذا كان الزهاد في المغرب يمارسون نشاطهم في الحياة العامة، ويشاركون في الحياة الحربية لدحض هجمات النصارى، إلى جانب السعي وراء الرزق الحلال .

واتّجه الخطاب الشعري الزهدي إلى معالجة ظواهر اجتماعية، والحرص على ما ينفع المرء، خاصة في زمن تغيّر فيه الناس، لذا نجد بعض الزهّاد يدعون إلى عدم الثّقة ببني البشر، ولعلّ في ذلك مبالغة أملتها عليهم مواقف خاصة في تعاملهم مع الناس، ومنه قول الشاعر أبو بكر بن عطية، محذِّراً ومنبّها من عدم التعرض لخلطاء الزمان، ولزوم الحيطة والحذر من الإنسان عامة:[3]

كُنْ بِذِئبٍ صَـــائِد مُستَأنساً وَإِذَا أَبصَـــرْتَ إِنسَـــاناً فَـــفِر

إِنّمَا الإِنسَـــانُ بَحْرٌ مـــالَـــه ساحلٌ فاحـــذَره إيّاك الغَـــرَر

واجعلِ النّاسَ كشخصٍ واحدٍ ثمّ كُن من ذلك الشخصَ حَذِر

كما مال بعض الزهاد إلى مجانبة الناس وجفوتهم لا لشيء إلاّ لطلب النجاة، وقرّروا ذلك ضمن أشعارهم، كقول أبي الفضل محمد بن عبد المنعم الغسّاني:

أُجانبُهم سِلماً ليســـلم جانـــبي وليس لحقدٍ في النفـــوس ولابغضِ

تخلّيت عن قومي ولو كان ممكني تخلّيت عن بعضي ليسلم لي بعضي[4]

إلاّ أنّ العزلة ليست بالمطلب الهيّن، فلا بدّ من ملازمة الصبر على الأذى، يقول أبو بكر بن يحي التّطيلي في أبيات بعث بها إلى صديق له :[5]

قد بلوت الناسَ شرقاً وغرباً ودعوت الصـــبر حُزْناً فلبّـــى

---

[1] – الغنية:ص:92.

[2] – الذيل والتكملة : بن عبد الملك المراكشي ، مجلد05، ج:2،ص:666-667.

[3] – خريدة القصر وجريدة العصر : العماد الأصفهاني ، قسم شعراء المغرب ، تحقيق : محمد النرزوقي ومحمد العروسي المطوي والجيلاني بن الحاج يحي ، الدّار التونسية للنشر ، 1966، ج:2،ص:526.

[4] – نفح الطيب : المقرّي ،636/2.

[5] – المغرب في حلي المغرب : ابن سعيد المغربي ، ج:2،ص:450.

فالتزم حـــالك صـــبرا، وإلاّ زدتَ بالعجز إلى الخطب خطبا

وإلى جانب هؤلاء نجد أنّ بعض الشعراء قد حضّ في خطابه على الفضيلة والتّقوى، وعلى السير في سبيل الاستقامة، والبكاء على النفس المؤجّلة للتوبة، يقول مالك بن المرحّل :

جديرٌ بأن يبكي على نفسه أسًـــى فتًى كلّما ترجى لـــه توبة تُرْجا

جبان عن التّقوى جريءٌ على الهوى قريب من المَهْوى بعيد من المَلجا[1]

وليس ببعيد عن هذا المعنى قول أبو بكر الطُّرطوشي داعـــيا إلى عدم الاغترار بالدّنيا والعمل للآخـــرة، وللمرء عبرة بعباد فطناء سلكوا هذا النهج:

إنّ لله عبـــادا فُطنـــا طلَّقُوا الدنيا وخافوا الفتناَ

فكّروا فيها فلمّا علِموا أنّها ليست لحيٍّ وطنـــاَ

جعلوها لجّةً واتّخـــذوا صالح الأعمال فيها سُفُناَ[2]

ومن ذلك أيضا قول أبي الوليد الباجي :

إذا كنتُ أعلمُ علم اليقين بأنّ جميع حياتي كســـاعه

فَلِمَ لا أكون ضنـــينا بها وأجعلُها في صلاح وطاعه؟[3]

ومن الشخصيات التي تناولت موضوع الزهد في أشعارها الشاعر محمد بن الحسن القلعي (ت673هـ) الذي يقول:

الخُبْرُ أصدق في المرأى من الخَبَـــر فمهِّد العُذْرَ ليس العين كالأثر

واعمل لأخرى ولا تبخل بمكرُمة فكلّ شيء على حـــد إلى قدَر

وحلِّ عن زمن تخشـــى عواقِبَـــه إنّ الزمان إذا فكرت ذو غِيـــَر

وكل حيّ وإن طالت ســـلامته يعتاله الموت بين الورد والصـــدر

هو الحِـــمام فلا تُبعـــد زيـــارته ولا تقل ليتني منه عـــلى حـــذر

يا ويح من غرّه دهر فسُـــرّ بـــه لم يخلص الصفو إلاّ شيب بالكدر

اُنظُر لمـــن باد تنظـــر آية عجـــبا وعبرة لأولي الألبـــاب والعـــبر

[1] – تاريخ الأدب في المغرب العربي : حنا الفاخوري ، دار الجيل ،بيروت ، الطبعة الأولى 1996، ص:195.

[2] – الأدب العربي في الأندلس : عبد العزيز عتيق ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ،الطبعة الثانية ، 1986، ص:221.

[3] – الأدب العربي في الأندلس : عبد العزيز عتيق ، ص:221.

لم تُغنهم خيلهم يومـــا وإن كثرت   و لم تُفِدْ إرم للحـــادث النكـــر
بادوا فعادوا حديثا إنّ ذا عجـــب   ما أوضح الرشد لولا سيّء النظر
تنافس الناس في الدنيا وقد علـــموا   أنّ المـــقام بها كاللـــمح بالبصر
أودى بدارا أو أودى(بابن ذي يزن)   وفلّ غرب (هرقل) أنه لسحـــر
و لم يفد ســـبأ مـــال ولا ولـــد   ومزّقتـــه يـــد التشتيت في الأثر
ولتفتكر في ملوك العـــرب من يمن   ولتعتبر بملوك الصين من مضـــر
أفناهم الدهر أولا هم وآخـــرهم   لم يبق منهم سوى الأسماء والسير[1]

وبهذا فقد كان الشعر خير متنفس عن مشاعر هؤلاء الشعراء الاجتماعية والدينية، فبه تصلّح الأخلاق، وعبره توجّه المواعظ.

مميّزات شعر الزهد في المغرب الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين:

1ـ التذكير بمصير الإنسان: إنّ من يحاول الرجوع إلى شعر الزهد بالمغرب يجد أنّ أهم محور تدور حوله الأشعار الزهدية هو مصير الإنسان بعد الموت، لأنّ الحياة الدنيا ما هي إلاّ طريق موصل إلى الدار الآخرة، وفي ذلك الحين يمكن معرفة الشقي من السعيد، وعلى هذا الأساس لا تساوي جناح بعوضة إذا ما قورنت بالآخرة، فما الدنيا إلاّ مطية إلى دار الخلود، وحقل تزرع فيه الأعمال، وعلى العاقل أن يحذر بريقها وبهرجـــها، ويكون منها على حذر من أن تزلّ به فيها القدم، يقول أبو عمران في هذا المعنى :

أف لدنيا قد شُغلنا بها   جهلاً وعقلٍ للهوى متّبع
فتّانة تخـــدع طـــلاّبها   فـــلاتكن ممن بها ينخدعُ

ويقول أبو الأصبغ المعروف بابن الطحان:[2]

دع الدنيا لعاشِـــقِها   سيصبح من رشائقِها
وعاد النفس مصطبرا   ونكّب عن خلائقها
هـــلاك أن يضـــحي   مجـــدا في عـــلائقها
وذو التقوى يذلّـــلها   فيسلم مـــن بوائقها

[1] - تاريخ الأدب الجزائري : محمّد الطمار ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1981، ص:146-147.
[2] - نفح الطيب : المقري ،تحقيق: إحسلن عباس، ج:2،س:634.

وقد حاول الزهاد تصوير الدنيا والمتكالبين عليها بأبشع الصور، فمنهم من أملت عليه تلك النظرة وضعيته الاجتماعية، وتغيّر الناس فيها، ومنهم من أراد أن يبعد نفسه عن علائق المادة رغبة في السمو الروحي، يقول ابن صارة الشنتريني مصوّرا للدنيا وأهلها :[1]

بنو الدنيا بجهل عظّمـــوها   فَجلَت عندهم وهي الحقيرة
يُهَارِشُ بعضهم بعضا عليها   مُهارَشَة الكلاب على العقيرة

2_ محاربة الفلسفة: لطالما كان بعض الزهاد سيفا صارما في وجه من يتعاطى الفلسفة وعلومها، إذ كانوا يرون ذلك زندقة في الدين، وأمرا مشينا بالمرء، فقال أبو بكر بن قسّوم في التشنيع على هؤلاء :[2]

ألاَ قبَّح الرحمن شرَّ عصـــابة   تدين بأقوال الغُواة وتقتـــدي
تصدِّق ما قال ابن سينا ضِلَّةً   وتكذِّبُ قول الهاشمي محـــمّدِ
أقاويل إفك مالها من حقيقة   تفيد سوى الكفرِ الصريح المجرَّدِ

كما هاجم ابن حبّوس الفلاسفة مهاجمة لاذعة، عير أنّه اتّكأ في حطابه على الحجّة، فحاول أن يبطل أسس منطلقاهم، وفساد أقيستهم فقال في مقطوعة له :[3]

الدّيـــن ديـــن الله لم يعتبأ بمبـــ   ـــتدع و لم يحفِل بضِـــة مُلـــحِدِ
قالوا: بنور العقل يدرك ما وراء   الغيب. قلتُ: قدي من الدعوى قدِ
بالشرع يدرك كل شيء غائب،   والعقل ينكـــر كل ما لم يشـــهدِ
من لم يُحط علما بغاية نفـــسه،   وهـــي القريبة ، من له بالأبعـــدِ
ولقد نرى الفلك المحيط، وعلم ما   في ضـــمنه أعيا عـــلى المترصّدِ
سَـــعْدُ المجرّة بالكواكب دائـــم   في زعمهم، وقســـيمها لم يسعدِ
من خصّ بالسفليِّ جرم البدرِ، أم   من خصّ بالعلويِّ جرم الفـــرقَدِ
ما شاهقُ الطودِ المنيف، وإن علا،   إلاّ بمترلة الحضـــيضِ الأوهَـــدِ
وجوازُ عكس الأمر في ذا واضحٌ   للعقل، فازدد من يقينك ترشُـــدِ

[1] – نفح الطيب : المقري ، ج:4،ص:345.
[2] –الذيل والتكملة : محمد بن عبد الملك المراكشي ، ج:6،ص:246.
[3] – تاريخ الأدب في المغرب العربي : حنا الفاخوري ، ص:164.

ذاك اختصاص ليس يعلم كنهـــه من ليس يوصف بالبقاء السّرمَدِ
خفِّض عليــك، أبا فلان، إنّهــا نُوَبٌ تُطالعــنا، تروح وتغتدي
سالت علينا للشّــكوك جــداولٌ بعــد اليقين بها، ولّمــا تَنْفدِ..

وبالغ بعضهم حتّى أرجع سبب سقوط القواعد الأندلسية إلى أقوال الفلاسفة المليئة بالكفر، ولا شكّ أنّ هذه النظرة قد أملتها عليهم مواقفهم الدينية، فقال أحدهم عن ابن باجة:[1]

لا تنس منه كل ما كابدتـــه من سوء أقوال وسوء ســـرائر
لولاه ما أضحت قواعد ثغرنا كالطلل يسقط من جناح طائر

3_ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر: ساد المجتمع المغربي في نهاية حكم الموحدين فساد في الأخلاق، فتفشت الرذيلة والعادات السيئة، فثار بعض الزهاد لمحاربة هذه الظاهرة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما نصح آخرون بعدم الاقتراب من الناس ومخالطتهم، منهم أبو بكر بن قسّوم بقوله:[2]

لا تقرب الناس تسلم من غوائلهم إنّ السّعيد فتى لم يعرف الناس
لا تصـــحبنَّ أخا غدر ومنقصــة للعهد ليس يرى في نقضه بأسا
يلقى أخـــاه بِبِشْرٍ ضاحـــكا فإذا كبا به الدهر لم يرفع به رأســـا
خيرُ الودادِ هـــداك الله ودّ فـــتى إذا رأى خَلَّةً من صاحب آسى

4_ التزوّد للآخرة: إضافة إلى دعوة الزهاد إلى الإعراض عن الدنيا، دعوا إلى كشف ساعد الجد للتزوّد للآخرة بزاد الإيمان والتقوى، فهما رأس كل عمل صالح، ومن ثَمّ وجب على المسلم أن يتّصف بهما، يؤكّد هذا الشاعر أبو الوليد ابن عفير فيقول :[3]

فشمِّرِ الذّيلَ من هزلٍ لهوت به عن ساق جدِّك واخلع بردةَ الكسل
واعمل لأخراك في دنياك مجتهدا قبل الرّحـــيل و لازمْ أُهبَةَ العجـــل

ومن قوله يدعوا إلى الاقتداء بمن قد سلف:

فلله قوم لحُبِّ الله قد قسموا زمانَهم قسمة المحبوب في الأزلِ

[1] – المغرب في حلى المغرب : ابن سعيد ،ج:2،ص:443.
[2] – الذيل والتكملة : ابن عبد الملك المراكشي،ج:6،ص:251.
[3] – الذيل والتكملة : ابن غبد الملك المراكشي ، ج:6،ص:119.

نهارهم لصيـــام فيه متّصـــلٍ وليلهم لقيام غـــير منفصـــلِ
جنوبهم تتجافى عن مضاجعهم فلا تُرى خلف أستار ولا كلل
يدعون ربّهم حـــوفا و آونـــةُ يدعونه طمعا يا حســـن منتقلِ
كأنّهم بســـواد الليل قد كَلِفُوا فيرفلون من الظلـــماء في حللِ
من حبِّها أسكنوها في نواظرهم فمن ظلام الليالي ظلـــمة المُقَلِ

وقال أيضا :[1]

فاسمع عويلهم وا تبع سبـــ ـــيلهم تسلك بما سلكوه أفضل السبل
ولتُدمن القرع في باب الرّجاء عسى أن يُفتح الباب للرّاجي على مَهَلِ

وبمرور الأيام والسنين يشعر الإنسان أنّ حياته تنقضي وأنّ نضارته تذهب بتعاقبهما، فإذا بالرحيل يقرب وبالأجل يدنوا، وقد ضعفت قوّته وتلاشت حيويته، وهي علامات توحي بولوج عالم الآخـــرة، فيعبّرالشاعر عن هذه الحقيقة عندما كبرت سنه وعلاه الشيب فينشد: [2]

إنّي نظرت إلى المرآة قد جليـــت فأنكرت مقلتاي كل ما رأتـــا
رأيت فيها شُـــويخا لست أعـــرفه وكنت أشهده من قبل ذاك فتى
فقلت: أين الذي بالأمس كان هنا؟ متى ترحّل عن هذا المكان؟ متى؟
فاستضحكت ثمّ قالت وهي معجبة إنّ الذي أنكرته مقلـــتاك أتى
كانت سُليمى تُنادي يا أخيَّ وقـــد صارت سُليمى تنادي اليوم يا أبتا

فخير واعظ للإنسان الشيب لأنّه ليس له بعده إلاّ الفناء، ثمّ يُقرّر مصيره إمّا إلى الجنّة وإمّا إلى النّار، ومن العار والقبح بمكان أن يعتلي الإنسان الشيب رأسه، وهو مستمر في غيِّه وضلاله، وكان ابن الغمّاز ممّن وجّه عتابه لهؤلاء بخطابه شعرا :[3]

يا ويلـــتاه لـــذي شـــيبه يطيع هوى النفس فيما دعا
وبعدا و سحقا له إذ غـــدا يسّمّع وعظا ولن يســـمعا

[1] – الذيل والتكملة : ج:6،ص:120.
[2] – نفح الطيب : المقري ، ج:2،ص:249-250.
[3] – نفح الطيب : المقري ، ج:4،ص:316.

وكانت فكرة الموت تؤرّق بعض شعراء الزهد وتثير أشجانهم ، و تدفعهم إلى التخلّي عن متع الحيـــاة، ومن ثمّة فقد انطلقوا في تصوير هذا الحادث الجلل قبل وقوعه، فكأنّهم يرثون أنفسهم قبل حين الرثاء، ومن ذلك قول الشاعر ابن الخرّاط[1]:

قالوا صف الموت يا هذا و شدّته   فقلت وامتد منّي عندها الصوت
يكفيكم منه أنّ الناس إن وصفوا   أمرا يروعـــهم قالوا هـــو الموت[2]

والملفت للانتباه أنّ بعض من الشعراء ممّن كانوا يُنتَسبون إلى المجون قد نظموا في الزهد، وقد يكون ذلك في فترات الصحو التي كانت تعتريهم بين الحين والآخر، فيخرجون عمّا كانوا فيه من هتك ومجون فتنتابهم تأملات جدّية في الحياة والموت، وتبدوا لهم أفكار زهدية حقيقية، فيعيشون لحظات صدق يعبّرون عنها بشعرهم، ومن هؤلاء أمية بن عبد العزيز الداني القائل:[3]

أشهر الصوم ما مثلـــ   ـــك عند الله من شهر
ولكـــنّك قد حجَّـــر   ت عنّـــا لذّة الســـكر
وعز اللّحظ باللّـــحظ   وقـــرع الثغـــر للثغر

لنجده بعد توبته يلتزم في شعره الحديث عن الزهد والتقوى، ومعاتبة النفس على ما جنته من ذنوب وما اقترفته من معاص، فيقول:[4]

حسبي فكم بَعُدت في اللهو أشواطي   وطال في الغيّ إسرافي وإفراطي
أنفقت في اللهو عمري غير مزدجر   وجدت فيـــه فوفري غيرمحتاط
علّي أخلص من بحر الذنـــوب و قد   غرقت فيه على بعد من الشاطي
نَعَمْ ومـــالي ما أرجـــو رضـــاك به   إلاّ اعترافي بأنّي المجـــرم الخاطي

---

[1] – يسمّى هذا بعبد الحقّ الإشبيلي، وليس هو ابن الخرّاط المسمّى محمّد بن عبد الله بن محمد المعافري القلعي صاحب بجاية ، والذي هو نحوي وخطيب من فقهاء المالكية، وانظر ترجمة هذا الأخير في : معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتّى العصر الحاضر لعادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ، لبنان، الطبعة الثالثة 1983، ص: 131-132.

[2] – نفح الطيب: المقري،ج:4،ص:315-316.

[3] – ديوان أبي الصّلت أمية بن عبد العزيز الداني ، جمع وتحقيق وتقديم : محمد المرزوقي ، دار الكتب الشرقية، تونس، 1974، ص:96.

[4] – ديوان أبي الصّلت أمية بن عبد العزيز الداني: ص:115.

5_ النّبرة التعليمية: هناك خصيصة أخرى ميّزت شعر الزهد المغربي وهي النّبرة التعليمية لخطابه، من خلال تذكير الناس بالموت، والحثّ على العمل الصالح، من ذلك قول أبي الوليد محمد بن إسماعيل ناصحا وموجّها:[1]

أقصر ففي الحرص والتطويل للأمل عجزٌ يؤدي إلى التقصير في العمل
غرَّ الغـــرور بآمـــال تكفَّـــلهـــا فـــهل تكفَّل بالتأخـــير للأجـــل
فشمِّر الذيل عن هزل لهـــوت به عن ساق جدِّك واخلع بردة الكسل

وما لحفظ اللّسان من آثار إيجابية على الفرد والمجتمع، دعا ابن الأنقر إلى صونه بعدم التعرض للناس، مستلهما حديث النّبي صلّى الله عليه وسلّم حينما سُئل: أيُّ المسلمين أفضل؟ فقال : (من سلم المسلمون من لسانه ويده)[2]، فأنشد:[3]

احفظ لسانك و الجوارحَ كلّها فلكلِّ جارحة عليك لِسانُ
واخزُن لسانك ما استطعت فإنّه ليثٌ هصورٌ والكلامُ سِنَانُ

6_ الحكمة: بحكم النزعة التّعليمية التي تميّز بها شعر الزهاد فقد سلك سبيل الحكمة للوصول إلى غايته، فكان شعراء الزهد يبثّون حكمهم ويهتمّون بقواعد السلوك والتي تمكِّن الناس من الحياة الكريمة، ويصوِّرونها في شكل حقائق.

ومن ذلك مثلا قناعة الإنسان بما رزقه الله من المال الطيِّب الحلال، والابتعاد عن التهالك وراء الكسب الخبيث الحرام، قال أبو بكر بن قسُّوم:[4]

عليك بالقصد فيما أنت كاسبه فأفضل الناس عبد طاب مكسبهُ
لايستفزِّنك حـــرص ولا طمع فالرِّزق يطلـــبنا لا نحن نطلـــبه

كما أخرج بعض الشعراء التّغيّر الذي طرأ على الناس من عدم وفاء بالعهد، والنّفاق في المعاملة، والكذب في الأقوال في قالب الحكمة، من ذلك قول ابن جبير:

الناس مثل ظروف حشوها صَبِرُ وفوق أفواهها شيء من العسل
تَغُرّ ذائقـــها حتّى إذا كشِـــفت له تبيّن مـــا تحويه من دَخَـــلِ[1]

[1] – الذيل والتكملة : ابن عبد الملك المراكشي، ج:6،ص:119.
[2] – رياض الصالحين : النووي، ص:266.
[3] – التكملة لكتاب الصلة: ابن الأبّار، ج:1،ص:301.
[4] – الذيل والتكملة : محمد بن عبد الملك المراكشي ، ج:6،ص:245.

ومن اللّباقة مشورة أهل الخير ففي ذلك نجاة من بلايا كثيرة قد تقصر قدرة المرء عن التنبّه لهـــا، يقول ابن قسّوم:[2]

شاور أخا الحزم إن نابتك معضلة فالرأي للرأي منجاة من الغُرَرِ
لا تصدعنّ برأي منك منفـــردا حتّى تشاور أهل الحلم والنظر
فالكفُّ لا تقلق الهامـــات وطأ تها أو تستعين بحدِّ الصارم الذكر
كذالك القوس لا تعطيك قوّتهـــا حتّى يكون لها عون من الوتر

ولعلّ الناظر في شعر الزهد في المغرب الإسلامي لا يكاد يلمح كبير تميّز عن شعر الزهد في المشرق، وذلك أنّ الزهد موضوع مشترك، ومن العسير أن يحكم المرء بأنّ الشعراء المغاربة قد"استعاروا هذا الموضوع من أبي العتاهية أو اقتبسوا تماما فنّه الشعري، لأنّ الزهد نزعة لها أصولها الاجتماعية وليست تجيء كلّها اقتباسا..."[3]

ومن المهمّ التنبيه على أنّ أشعار الزهد في المغرب تجنح إلى البساطة والسهولة، وهذه البساطة والسهولة نجدها في الألفاظ والتراكيب، بحيث أنّ معانيها لا تحتاج إلى مزيد شرح أو بيان،وهو ما يتوافق وعقلية الإنسان المغربي الذي يرفض التعقيد مهما كان نوعه، ولا أدلّ على ذلك من خلو الشعر في المغرب من النظرات الفلسفية، وحكم أهل المغرب عليها على أنّها طريق للكفر والزندقة.

زد على الأمر السابق أنّ الخطاب الشعري الزهدي المغربي امتاز بالطابع التعليمي، كما اكتسى بثوب الحكمة عند بعض الشعراء، ويكاد يخلوا من الصنعة الفنيّة فكان أقرب إلى النظم منه إلى صناعة الشعر وذلك وفقا وما يتلاءم والغرض، كما امتاز بصدق العاطفة وحرارتها، فهو ينبعث من أعماق النفس سواء تضمَّن تذكير الناس بالموت والدار الآخرة والتضرع إلى الله عزّ وجلّ، كما تناول قضايا ذات بعد أحلاقي واجتماعي، وقد استلهم في معظم معانيه القرآن الكريم والحديث النّبوي الشريف، كون هؤلاء الشعراء في مجملهم كانوا فقهاء ومحدّثين ووعّاظ، ومن ثَمَّ أصبح آداة بناء كان لها دور إيجابي في المجتمع وعلى حفظ كيانه، خصوصا في ظرف عسير كانت تمر به الأندلس من جرّاء تكالب المدّ النصراني عليها.

---

[1] – نفح الطيب : المقرّي ، ج:2،ص:491.

[2] – الذيل والتكملة : ابن عبد الملك المراكشي، ج:6،ص:247.

[3] – تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة) : إحسان عباس، ذار الثّقافة، بيروت ، الطبعة الخامسة ، 1978، ص:116-117.

2- المبحث الثّاني : شعر الزهد والتصوّف :

لقد كان لإقبال الناس على الدنيا ردّة فعل ظاهرة انقبض على إثرها بعضهم عن الدنيا مرّة واحدة فحدث اسم زاهد، ثمّ " نشأ أقوام تعلّقوا بالزهد والتعبّد فتخلّوا عن الدنيا وانقطعوا إلى العبادة واتّخذوا في ذلك طريقة تفرّدوا بها وأخلاقا تخلّقوا بها"[1] عُرف أصحابها بالمتصوّفة، ومن ثمّة شاعت ظاهرة التصوّف هذه.

أمّا سبب التسمية فقد كثرت فيه الأقاويل، فادّعى بعضهم أنّها نسبة إلى الصف الأوّل، وقال آخرون أنّها مأخوذة من (صوفة القفا) وهي الشعرات النّابتة في مؤخرة الرأس، فأخذوا منها (تصوّف) ونسبوا إليها صوفي كأنّ الصوفي قد انصرف عن الخلق إلى الحق[2].

في حين نسبها آخرون إلى رجل من العرب يسمّى (صوفة) انقطع للعبادة، بينما نسبها آخرون إلى أهل الصفّة من فقراء الصحابة رضوان الله عليهم، وقد رجّح الدكتور صابر طعيمة أنّ أقرب نسبة اشتقّت منها كلمة تصوّف هي (الصّوف) على اعتبار أنّه لباس الأنبياء ومن سلك سبيل الزهد والتقشّف من هؤلاء ، متّبعا في ذلك اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[3].

وهكذا صار التصوّف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة[4]، ثمّ هو عند الصّوفية أنفسهم " الطريق الذي يسلكه الزاهد ليصل إلى المحبّة الإلهية، والمعرفة الكاملة اللدنية التي عندها يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الإلهي الشاملة لكلّ شيء"[5].

على أنّ هذا الأمر الحادث لم يكن له عهد بالحياة الروحية للمسلمين في القرون الأولى، بل إنّه لم يتبلور كمفهوم خاص إلاّ بعد القرن الثالث الهجري، فغدا الصوّف " رياضة روحية تهدف للوصول إلى الله والاتّحاد به، وأصبح مذهبا واضح المعالم معروف الحدود، فقد استتبع الحبّ الإلهي الذي كان

[1] - تلبيس إبليس : جمال الدّين أبو الفرج ابن الجوزي، مكتبة المتنبي ، اقاهرة، (د ت) ــ ص:161.

[2] - ينظر كتاب الصوفية معتقدا وسلكا : صابر طعيمة ، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع ، الرياض ، الطبعة الثانية 1985، ص:21.

[3] - ينظر كتاب الصوفية معتقدا ومسلكا ، ص:20.

[4] - ينظر مقدّمة ابن خلدون : عبد الرحمن ابن خلدون، المطبع الخيرية، القاهرة ، مصر، الطبعة الأولى، 1322هــ، ص:467.

[5] - حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة: يوسف خليفة، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر ،1967 ص:202.

الطّابع العام لتصوّف القرن الثالث (الفناء) في المحبوب وترتّب على الفناء (الاتّحاد) بذلك المحبوب أو مشاهدته و (البقاء به) "[1] .

وينطلق هؤلاء الصوفية في تعبّدهم من الحب الإلهي، فيقول الحلاّج:" إنّ حوهر الذات الإلهية هو الحب، فإنّ (الحق) أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة، وبالحبّ تجلّى لنفسه بنفسه، فلمّا أحبّ أن يرى ذلك الحبّ بعيدا عن الغيرية والثنوية في صورة مظاهره أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه فكانت هذه الصوره الإلهية آدم الذي تجلّى الحق فيه وبه "[2].

و لم تكن " الترعة الصوفية في بادئ الأمر تأملا فلسفيا لاهوتيا مثل علم الكلام، كما ليست تأويلا للأحلام كما هو الشأن عند فرويد، ولا هي حكمة مشرقية بالمعنى المعاصر لهذا المصطلح. إنّ الصوفية هي قبل كل شيء تجربة داخلية، هي نوع طريقة في الحياة وفي السلوك"[3].

وأصبح الحبّ الإلهي النار التي يحوم حولها الصوفية، ولاسيما الشعراء منهم، ونتج عن ذلك الحبّ فناء المُحب في المحبوب، إذ أنّ الصوفي أثناء تأمّله يفقد شعوره عمّا يحيـــط به من محسوســـات، وهذا الفناء يعني سقوط الأوصاف المذمومة، وهو يأتي بكثرة الرّياضة والمجاهدة، ثمّ انتقل إلى مفهوم أرقى منه، فصار يعني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، واستغرق في عظمة الخالق، ومشاهدة الحق بعين البصيرة[4] .

ويعزوا بعض الدارسين هذه الأفكار إلى جهات مختلفة، إمّا شرقية كتلك التي انتشرت في الديانات الهندية والفارسية واليهودية، وإمّا غربية كاليونانية والمسيحية والأفلاطونية، بينما يرى آخرون أن ليس لتلك المصادر تأثير كبير على التصوّف الإسلامي، فاليهودية دين مادّي لا يتلاءم وفكرة التصوّف في شيء، فرجّح عمر فرّوخ أنّ الفكر الصّيني هو المرجع في كل الأراء الصوفية التي شاعت في المسيحية والإسلام [5].

---

[1] – التصوّف في الشعر العربي ، نشأته وتطوّره حتّى آخر القرن الثالث الهجري :عبد الحكيم حسّان ، مكتبة الأنجلومصرية، مصر، 1954، ص:46.

[2] – في التصوّف الإسلامي وتاريخه : نيكولسون، رينوك آلن، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة،1969، ص:85.

[3] – التصوّف والمتصوِّفة : جان شوقليي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ،1999،ص:11.

[4] – ينظر الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني : ملحق خاص بالدراسة ، رسالة دكتوراه من إعداد مختار حبّار ، جامعة عين شمس، السنة الجامعية : 1991/1990. مخطوط ، ص:379.

[5] – ينظر التصوّف في الإسلام : عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت ، لبنان، (د ت)، ص: 32،31،30...48.

وفي الحقيقة أنّ المتأمّل في الفكر الصوفي الإسلامي ليس بوسعه أن ينكر وجود أمور مشتركة بين متصوّفة الإسلام خاصة أولئك الذين تبنوا الاتجاه الفلسفي منهم، وبين المتصوّفة من غير المسلمين الذين كان لهم تأثير فعّال الفكر الصوفي الإسلامي، ممّا حذا بهذا الأخير إلى الابتعاد عن الإيجابية، والخروج عن مصادره الأصيلة بدءً بالقرآن الكريم ثمّ السنّة النّبوية وآراء الصحابة والزهاد المسلمين، حيث يتجسّد التكامل الرّوحي والمادي ، وتحقّق سعادة المرء في الدنيا والآخرة.

وإذا كان هذا هو التصوّف بمعناه المتأخّر، فلقد كان لنشأته في بلاد المغرب مراحل انتقل على ضوئها من مفهومه العباداتي إلى مفهومه المعقّد، إلاّ أنّ بذرته الأولى تكاد تقترن بتلك المعاني التي عالجها الزهاد في أشعارهم كالإنزواء عن الدنيا وزخرفها، والابتعاد عن الناس وانقباضهم عنهم .

فمن الزهاد من كان يميل في طريقته الزهدية إلى التصوّف كخلف بن يحي بن الخطاب المكنى بأبي القاسم الذي "كان من أهل التصوّف و الهدى الصالح، موصوف بإجابة الدعوة..."[1]، وأبو الفضل محمد بن عبد المنعم الغساني الجليـــاني (ت 603 هـــ) الـــذي كانت له معرفة بعلم البـــاطن[2]، كما كانت لبعضهم مصنّفات في التصوّف، فلعليّ بن خلف بن غالب بن سعود الأنصاري مصنّفات في طريق التصوّف لا نظير لها منها كتاب (اليقين)، ولمحمد بن خميس تأليف في التصوّف سمّاه (المنتقى من كلام أهل التقى)[3].

وعلى الرغم من تلك الوشائج التي تربط بين الزهد والتصوّف فإنّ بينهما فروقا يوضّحها ابن الجوزي بقوله في تعريفه للتصوّف: " التصوّف مذهب معروف عند أصحابه لا يقتصر فيه على الزهد، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه..."[4]، أمّا ابن عربي فيرى " أنّ الحياة الروحية تتضمّن نوعين من المعرفة: أحدهما يتألّف من الحقائق العقائدية وقواعد الأخلاق الدينية التي تبيّن للنفس معايير ما يجب عليها اعتقاده وعمله لعبادة الله وبلوغ السعادة القصوى [ويقصد به الزهد]، والثاني يتألّف من مجموع التجارب التي تصل إليها النفس بنور الإيمان تبعا لمقاماها في المعرفة [ويقصد به التصوّف]،

[1] – التكملة لكتاب الصلة : ابن الأبّار ، ج:1،ص:304.
[2] – ينظر نفح الطيب : المقري ، ج:2،ص:643.
[3] – ينظر الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض) : القاضي عياض ، ص:92.
[4] – صفة الصفوة :ابن الجوزي ن تحقيق : محمود الفاخوري و محمد رواس قلعجي ، دار الوعي ، حلب ،1969، ص:4.

ولهذا فإنّه يسمّي أوّلهما أي – الزهد – باسم العلم الرسمي، والثاني أي – التصوّف – باسم العلم الذوقي..."[1].

وإذا كان الزهد قد انتشر سريعا في أوساط المجتمع المغربي فإنّ التصوّف قد واجه عنتا وإرهاقا شديدين من طرف الفقهاء المالكيين، الذين وقفوا بالمرصاد في وجه كل محاولة ترمي إلى مخالفة ما كانوا سائرين عليه، وشدّ الأمراء أزرهم في ذلك خصوصا أمراء دولة المرابطين، وإذ كان أهل المغرب ذوو نزعة سنّية فإنّ الملل والنحل التي انتشرت في المشرق قد أوصد في البداية أمامها الباب في المغرب.

وإزاء هذا الموقف فإنّ الزهد كان يتقدّ بخطى حثيثة، بينما تتستّر الفلسفة وراءه في مسلك خفي وببطءٍ شديد، ويعدّ ابن مسرّة أوّل من أطلع أهل الأندلس والمغرب بهذا النمط الفكري الذي يمتزج فيه الزهد بالفلسفـــة والتصوّف، مما جعل الزهد يتطوّر تطـــورا كبيرا باتجاه الفلسفة الصـــوفية، واستطاعت تعاليم ابن مسرّة (ت 318 هـــ) أن تشق طريقها فيما بعد إلى أناس آخرين كابن العريف، وابن برجان، وابن عربي، والششتري، وعفيف الدين التلمساني[2] .

وكان ابن مسرّة هذا قد تتلمذ في المشرق على أبي سعد بن العربي الذي كان يظهر أنّه يروي الحديث على مذهب أهل السنّة، ولكنّه كان يتكلّم في الباطنية ويعلّم دقائق أسرار الصوفية، وآرائهم الإشراقية، وبعد عودته إلى أرض الوطن تظاهر بمظهر النسك والورع، وبهذه الحيلة استطاع أن يشكّك الكثير من الناس في معتقداتهم وصاروا من أتباعه ومريديه[3].

وقد اعتمد ابن مسرّة آراء منسوبة إلى آمباذقليس تقوم على أفكار فيلون الاسكندري وأفلاطون وفرفريوس وبروقلس، وتقول بوجود مادّة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية، وقد دافع ابن مسرّة عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والباطنية [4]، وهذه النظرية تعدّ مصدر فكرة وحدة الوجود التي شغلت الفكر الإسلامي زمنا طويلا.

[1] – ابن عربي حياته وذهبه : آسين بلاثيوس ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت، و دار القلم بيروت، 1979، ص:111.

[2] – ينظر تاريخ الفكر الأندلسي: بالنثيا آنخل ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، الطبعة الأولى (د ت)، ص:332.

[3] – ينظر تاريخ الفكر الأندلسي : ص:327.

[4] – ينظر تاريخ الفكر الأندلسي : ص:330،329.

وبعد ابن مسرّة يأتي ابن السيّد البطليوسي في القرن الخامس الهجري الذي أجاب عن الأسئلة التي وجّهها أهل الأندلس إليه في كتابه (الحدائق في المطالب الفلسفية العويصة) وقصد بها مطالب المتصوّفة، وهذه هي الأفكار التي اعتنقها ابن عربي و سجّلها في فتوحاته[1].

وبقدوم عهد المرابطين نتفاجأ بأعداد هائلة من السالكين لطريق التصوّف، وكانت هؤلاء المتصوّفة يتكلّمون بآراء تنحوا نحو وحدة الوجود، ويعدّ ابن العريف أوّل متصوّف في هذه الفترة، و" كأنّه صدى بعيد لمدرسة ابن مسرّة"[2].

ودارت آراء ابن العريف في الدعوة إلى الزهد في كل شيء سوى الله، وبيان منازل الصوفية والعطايا والمواهب الإلهية والكرامات، وما إليها من المنن التي يهبها الله النفس الإنسانية، لأنّ هذه المنن كلّها تكون للعوام دون الخواص من الراغبين في سلوك الطريق إلى الله[3]، ويكاد ينحوا في طريقته الصوفية منحى سنّيا، مع بعض آراء ابن مسرّة.

وقد أرسل إليه السلطان علي بن يوسف بن تاشفين بإيعاز من الفقهاء يستدعيه إلى مراكش لمناقشته في تصرّفه، غير أنّه توفي بعيد وصوله قبل لقاء السلطان، وخلّف من ورائه تلاميذ كثر، منهم ابن برجان أستاذ بن عربي.

ثمّ إنّ قدوم دولة الموحدين قد فتح الباب واسعا أمام هؤلاء المتصوّفة، وذلك نظرا للحرية التي منحتها هذه الدولة لأهل الفلسفة والتصوّف، يقول عبد الله كنون في ذلك:" والجدير بالذكر أنّ التهضة الموحدية أثّرت على العقول في الأندلس والمغرب تأثيرا متشابها فأصبح الفكر الإسلامي في كلا القطرين محررا من القيود التي كانت تجعله يثور لأقل بادرة من الخروج من دائرة المسلّمات والقواعد والرسوم المتعارفة، فشتان بين عهد المرابطين الذي كان فقهاؤه في كل من الأندلس والمغرب يحرّمون (الإحياء) وغيرها من كتب الغزالي ويحكمون بإحراقها، وبين هذا العهد الذي نبغ فيه مثل ابن عربي الحاتمي، وينشر كتابه الفتوحات المكيّة وغيره فلا يحرّك الفقهاء ساكنا في سبيل الإنكار عليه مع عظم الفرق بين محتويات (الإحياء) ومحتويات (الفتوحات) ممّا لا تقرّه المذاهب الفقهية بأجمعها وبما يتعارض مع جوهر العقيدة الإسلامية في كثير من المسائل"[4].

---

[1] - ينظر الخيال والشعر في تصوّف الأندلس : سليمان العطار، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الأولى، 1981، ص:24.

[2] - تاريخ الفكر الأندلسي: بالنثيا آنخل ، ص:369.

[3] - تاريخ الفكر الأندلسي: ص:370،369.

[4] - النبوغ المغربي: عبد الله كنون ، ج:1،ص:121،120.

وإذا كان هذا هو الموقف الرسمي للدولة الموحدية فإنّ عامة الناس كانوا على رأي الفقهاء في هذه المسألة، خصوصا في ظلّ تساقط الإمارات في الأندلس، ومرور المسلمين هناك بأحلك الفترات وزحمة من الفتن والقلاقل، وتشاغل هؤلاء المتصوّفة بقضايا لا طائل من ورائها سوى التشغيب على الناس، والدخول في جدل عقيم يقرّر قيما سلبية تتعارض في مجملها مع القرآن الكريم والسنّة النّبوية الشريفة، وهذا ما يبرّر موقف الفقهاء والذي أملاه عليهم هذا الإنزياح في الخطاب الدّيني.

ونجد لهؤلاء المتصوّفة دواوين وأشعار نذكر منهم: أبو إسحاق النفري الذي كانت له في التصوّف أشعار بارعة[1]، وأبو الحسن الحرّالي التجيبي صاحب الأشعار الفائقة الرائقة غزلا وتصوّفا[2]، ولابن سبعين شعر في التحقيق وفي مراقي أهل الطريق[3]، وديوان العفيف التلمساني، والديوان الضخم لأبي الحسن الششتري.

غير أنّ معظم الآثار الصوفية قد ضاعت، و لم يبق منها إلاّ النزر اليسير، وذلك نتيجة تضافر عدّة عوامل كنكران الناس في تلك الفترة لهذه الآثار بسبب فتوى العلماء حينذاك والتي حرّمت تعاطي تلك الكتب وحرمة قراءتها من جهة، والغزو الاستعماري الذي طال بلاد المغرب والأندلس من جهة ثانية فلم يكد يُبقِ من ذلك شيئا، كما لا يزال عدد غير قليل منها مخطوطا حبيس الزّوايا والدُّوَر القديمة البالية والركون المظلمة لم يجدد بعد من يخرجه إلى النور بتحقيقه ونشره.

والواقع أنّ كل من تناول درس التراث الشعري بالمغرب يلحظ أنّ الشعر الصوفي قد تأخّر في الظهور عن ميلاد الحركة الصوفية، مما لا يمكن أن نقرّر من خلاله أنّ أوّليات هذا الشعر هو الأشعار الزهدية البسيطة، وذلك لاختلاف مضمون كل من أحدهما عن الآخر، وإن حمل الشعر الصوفي بعض البصمات الزهدية التي لم تكن في الحقيقة سوى سترا لترويج هذا الفكر، بل يمكن الجزم إلى حد كبير أنّ بداية هذا الشعر الصوفي حتّى في المشرق ذاته كانت عن طريق آثار فلسفية سيقت في قالب شعري وهو الأمر الملحوظ لدى غالبية متصوّفة المغرب والأندلس، بينما هناك فئة أخرى من المتصوّفة يحقّ لنا أن نربط بين إنتاجها الشعري وبين شعر الزهد وهم من يطلق عليهم أصحاب التصوّف السنّي.

---

[1] – ينظر عنوان الدّراية : أبو العباس الغبريني ، ص:209.

[2] – ينظرعنوان الدراية: ص: 148.

[3] – ينظر عنوان الدراية:ص:109.

ومن بواكير الأشعار التي اتّسمت بالطابع الصوفي النظري أبيات ابن العريف الذي كان من كبار الأولياء المتورعين في عهد المرابطين، ومن الأبيات التي رمز فيها للمحبّة الإلهية:

سلوا عن الشوق من أهوى فإنّهم أدنى إلى النفس من وهمي ومن نفسي[1]
مازلت مذ سكنوا قلبي أصون لهم لحظي وسمعي ونطقي إذ هم أنسي
فمن رسولي إلى قلبي فيسألهم عن مشكل من سؤال الصبّ ملتبس
حلو الفؤاد فما ينـدى ولو وطئوا صخرا لجـاد بمـاء منه منبجس
وفي الحشا نزلوا و الوهم يجرحهم فكيف باتوا على أذكى من القبس

ومن أبياته التي يشيع فيها الرمز والتلويح قوله:

فاح النّديُّ بمنطقي فتنازعوا أبإسحل أستاك أم بأراك
هيهات عهدي بالسّواك وإنّما شفة الحبيب جعلتها سواكي
ويظن من سمع الحديث بأنّه حقّ بلى ومدبّر الأفلاك
رؤيا رأيت وإن من أبصرته لمتره عن مهنة الإدراك[2]

وما من شك أنّ المتأمّل لهذه الأبيات قد يبدوا له بشكل واضح الفرق بينها وبين الأبيات التي أخذت في مبحث سابق عن شعر الزهد، من حيث أسلوب الخطاب والمعنى، فلم نشهد في السابق الكلام عن الحب الإلهي، كما لم نعهد استخدام هذا التلغيز الذي يحوِّر الذات الإلهية إلى محبوب أرضي أقرب ما يكون امرأة بلازم الشفة المذكورة في الكلام، ويحلّ محل ما هو محسوس من لوازم التنظيف كالسّواك، لكنّنا قد نربط الحبّ الإلهي بما في حديث النّبي صلّى الله عليه وسلّم : (السّواك مطهرة للفمّ، مرضاة للربّ)[3] على تأويل الرّضى بالمحبّة، والطّهر أحد السبل الموصلة إلى ذلك، وإن كان هذا التأويل يظلّ مستبعدا لما في معنى الأبيات من الاستغناء عن ذلك، وهذا هو الضرب الذي قد يقف المرء مندهشا حيال الوقوف على حقيقته، ولذلك يلجأ أهل هذا الطريق إلى أنّ هذا الرمز لايعرفه إلا من سلك أثرهم.

ومن النّفحات الصوفية التي يمتزج فيها الخمر بذكر البقاع المقدّسة في الحجاز هذه القطعة:

1 – المغرب في حلى المغرب: ابن سعيد، ج:2،ص:211.
2 – الحلّة السيراء: ابن الأبار ، تحقيق: حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة، القاهرة، 1963، ج:2،ص:314.
3 – رياض الصالحين: النووي:ص:218.

شدّوا الرّحال وقد نالو المنى بمنى وكلّهم بأليم الشـــوق قد باحا
راحت ركائبهم تندى بروائحها طيبا بما طاب ذاك الوفد أشباحا
نسيم قـــبر النّبي المصـــطفى لهم راح إذا سكـــروا من أجله فاحا
يا راحلين إلى المختـــار من مضر زرتم جسوما و زرنا نحن أرواحا
إنا أقمنا عن شـــوق وعن قـــدر ومن قام على عذر كـــمن راحا [1]

وتظهر الترعة الصوفية في هذه الأبيات بشكل واضح إذ أنّ الشاعر يرى أنّه قد أسري بروحه إلى قبر النّبي صلّى الله عليه وسلّم دون بدنه، وهو شيء ينم على شدّة شوقه إلى تلك المرابع التي طالما تغنّى بها الصوفية في أشعارهم، والتي اتّسمت في الكثير من الأحيان بالغلو والمبالغة في النّبي صلّى الله عليه وسلّم حتّى جعلوه أوّل خلق الله وأصل الوجود.

وتمثّل مقطوعات ابن العريف بواكير الشعر الصوفي ببلاد المغرب والأندلس، والتي ربّما خفي معظمها لدى شعراء أخر ممّن نظم في هذا النمط من التصوّف الفلسفي أو النظري، لأنّ "المتصوّفة يخفون لواعجهم حتّى لا يتّهموا بالبدع ...وكذلك حتى تثبت أقدامهم في هذا المجتمع حيث لا نكاد نعثر على هذا الشعر إلاّ فيما ندر"[2].

كذلك يلفت انتباهنا أنّ غالب هذه الأشعار مقطوعات قصيرة تتراوح بين البيت والبيتين وبضعة أبيات، ومعنى هذا أنّ القصيدة الطويلة المتسلسلة لم توجد بعد في الشعر الصوفي، ويظهر أن طفولة الشعر الصوفي وعدم استطالة موضوعاته في ذلك الحين حالا دون وجود القصيدة الصوفية الطويلة.

كان ذلك في بداية القرن السادس الهجري، وعلى الامتداد الزمني لهذا القرن والقرن الذي يليه يصبح الشعر الصوفي المغربي أكثر نضجا وازدهارا، حتّى ليمكننا أن نلقّب هذا العصر بالنسبة إلى هذا الشعر بالعصر الذهبي، ومنه هذه المقطوعة لأبي إسحاق إبراهيم النفري التي يقول فيها:[3]

يضيق عليّ من وجدي الفضاء ويقلقـــني من الناس العـــناء
وأرض الله واســـعة، ولكـــن أبت نفسي تحيط بها السماء

[1] – نفح الطيب : المقري، تحقيق: إحسان عباس،ج:4،ص: 331.
[2] – الخيال والشعر في تصوّف الأندلس: ص:27.
[3] – الإحاطة في أخبار غرناطة: ابن الخطيب، ج:1،ص:370.

رأينا العرش و الكرسـي أعلا   فواليناهمـا حـرم الولاء
فأيـن الأيـن منا أو زمـان   بحيث لنا على الكل استواء
شهـدنا للإلـه إليـه حـقّا   فيؤنسني من الخوف الرجاء
ويقبضني ويبسـطني ويقضـي   بتفريقي وجمـعي ما يشاء
ويعي في وجود الخـلق نحـوا   ينعت مـن نـولاّه الفناء
فكم أخفي وجودي وقت فقدي   كأن الفـقد والإحيا سواء
فسـكر ثمّ صـحو ثمّ سـكر   كذاك الدهر ليس له انقضاء
فوصفي حال من وصفي و لكن   ظهور الحقّ ليـس له خفاء
إذا شمس النّهار بـدت تولّـت   نجـوم الليل ليس لها انجلاء

على أنّنا نلتمس ذلك الاستعمال المفرط للمصطلحات الصوفية في هذه القصيدة من أحوال ومقامات مختلفة بمرّ بها الصوفي، كالوجد والفقد، والجمع والتفريق، والخوف والرجـاء، والأين والفناء، والقبض والسط[1]، ممّا يدل بما لا يدع مجالا للشكّ على النضج الذي بلغه شعر المتصوّفة في المغرب الإسلامي.

ومن الشعراء الصوفية ذوي المنحى الفلسفي أبو الحسن علي الحرّالي التّجيبي (ت 638 هـ) الذي يقول:[2]

أشرقت أنفسنا من نوره   فوجود الكلّ من فيض الكرم

وهذا الفيض المستخدم هنا يريد به الصوفية التجلّي الإلهي في الكثرة الوجودية، ويقسّمه ابن عربي إلى فيضين: أقدس، ومقدّس، فالفيض الأقدس: هو تجلّي الذّات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصوّر وجودها بالقوة، وهو أوّل درجة من درجات التعينات في طبيعة الوجـود المطلق، ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسّية، بل هي مجرد قوابل للوجود يطلق عليها ابن عربي (الأعيان الثابتة) للموجودات في عالم المثل، والفيض المقدّس: هو الذي يوصف عادة باسم التجلّي الوجودي، أو تجلّي الواحد في صورة الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من

[1] – لمعرفة هذه المصطلحات ينظر معجم مصطلحات الصوفية ،لعبد المنعم الحفني ، والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري.
[2] – عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية: أبو العباس الغبريني، تحقيق : رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، الجزائر، 1981، ص:156.

العالم المعقول إلى العالم المحسوس[1]، فالفيض المقدّس هو من تجلّيات الفيض الأقدس، فبالأوّل تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج[2] أي في عالم المشاهدة.

كما أشار الشاعر إلى أنّ المعرفة لدى الصوفية لا يتوصل إليها عن طريق العقل، بل يتم ذلك عن طريق الذوق والكشف فيقول:[3]

كُلَّما رمت بذاتي وصله   صار لي العقل مع العلم جَلَم
يقطعاني بخيـــالات الفنا   عن وجـــود لم يُقَيَّـــد بعدم

ولقد بدا واضحا من خلال هذا العرض أنّ الخطاب الشعري الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع الهجريين كان أكثر تفاعلا مع النظريات الفلسفية والتأمّلات الميتافيزيقية من تفاعله مـــع الخطاب الشعـــري الزهدي، وبرز في هذه الفترة شعراء صوفية مجيدون، انطلقت أشعارهم من قناعاتهم الشخصية التي ما فتئت تتبلور إلى دعوات حقيقية حمل لواءها هؤلاء الشعراء، ومنهم ابن عربي الذي برّ شعراء المشرق في هذا اللّون من الشعر شكلا ومضمونا، و" ليس ما خلّفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي...سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص – أي ابن عربي – وورثتها عنه العبقرية الفارسية فأبدعت في تصويرها وفي أساليب التعبير عنها"[4].

وقد"جمع في كتبه جميع فنون التصوف فكان في هذه الناحية أعظم المتصوّفين على الإطلاق..."[5]، كما ترك ديوان شعري في التصوّف اسماه (ترجمان الأشواق).

وإلى جانب ابن عربي هناك طائفة أخرى من الشعراء الصوفية المغاربة كالعفيف التلمساني الذي خلّف بدوره هو الآخر ديوان شعر رائع، وابن خميس، ومالك ابن المرحّل، والششتري وغيرهم كثير ممّن حذق في صناعة هذا النمط من الشعر.

[1] – ينظر فصوص الحكم : ابن عربي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية،1980، ج:2،ص:8-9، من تعليقات أبي العلا عفيفي.

[2] – ينظر معجم مصطلحات الصوفية: عبد المنعم الحفني، دار السيرة ، بيروت، الطبعة الأولى،1980،ص:209.

[3] – عنوان الدراية: الغبريني،ص:156.

[4] – مقدمة فصوص الحكم :لأبي العلا عفيفي: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1980،ص:8.

[5] – التصوّف في الإسلام : عمر فروخ، دار الكتاب العربي ، بيروت،1981، ص:118.

3- المبحث الثالث: المدائح النبوية والتصوّف:

إذا كان للزهد دور في نشأة التصوف فإن المديح لا يقل عن سابقه في عدّه واحدا من أسباب ظهور الشعر الصوفي، لا سيما وأن شعراء النّبي صلى الله عليه وسلّم مثل حسّان بن ثابت وعبد الله بن رواحة، وكعب بن زهير بن أبي سلمى صاحب البردة قد فتحوا الباب لمن بعدهم من شعراء المسلمين أن يتغنوا بمدحه إذ هو أحق بذاك من سواه من البشر، فهو سيّدهم ولا فخر.

وبهذه المدائح عبّر الشعراء عن إيمانهم بنبوّته ووصف شمائله وأخلاقه، كما أشادوا فيها بانتصاراته على أعدائه، وضمّنوها توبتهم ورجوعهم إلى الله، زيادة على التذكير فيها ببعض ما جاء به على سبيل الدعوة والمنة.

ثم درج الشعراء بعدها إلى الجمع بين مدح الرسول صلّى الله عليه وسلّم ومدح آل البيت، وخاصة منهم أتباع المذهب الشيعي الذين غالى بعضهم في التغني بأرومة أهل البيت وحقّهم في الحكم، ولا ننكر أن لبعض شعرائهم في مديحهم نفحة إيمانية صادقة حيال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ويعدّ أصحابها ممّن سنّ للشعر سلوك طريق التصوّف بل إنّها تعدّ بداية للتصوّف بشكل عام، لاشتراكها الواضح مع شعر التصوّف في كونهما جميعا ينطلقان من الحبّ الملتاع نحو النبيّ صلّى الله عليه وسلّم الذي هو طريق للوصول إلى حبّ الله.

ومع توالي النكبات على البلاد الإسلامية فيما بعد، وابتعاد الناس عن الأمر الأوّل تفتّقت الكثير من القرائح وجادت سيولا من الأشعار في المشرق، وكثُر ناظمو البُرَد ممّن حاول أن ينحو منحى كعب بن زهير اعتذرا ممّا آل إليه أمر الناس وامتداحا للمصلح الأوّل صلّى الله عليه وسلّم، ومن هؤلاء البوصيري في بردته المشهورة وهمزيته "اللّتين كان لهما أبعد الأثر في الشعر والشعراء، وخاصّة بردته التي ضمّنوها ، وشطّروها ، وخمّسوها ، وسبّعوها، وعشّروها وعارضوها..."[1].

أما في بلاد المغرب فقد تأخر هذا الضرب من الشعر ولم يُعالج في قصائد كاملة إلاّ فيما ندر من المقطوعات التي تطرقت لذكر الرسول صلّى الله عليه وسلّم طلبا للشفاعة دون أن يكون ذلك

[1] -- المدائح النبوية في الأدب العربي: زكي مبارك ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1935، ص:164.

غرضها الأوّل ولا موضوعها، ويرجع سبب ذلك لارتباط المدائح النّبوية في المغرب بالتصوّف إذ "هو فن نشأ في البيئات الصوفية و لم يهتم به من غير المتصوّفة إلاّ القليل"[1].

وفي القرنين السادس والسابع الهجريين أضحى المديح النبوي بالمغرب الإسلامي موضوعا مستقلاّ وغرضا قائما بذاته تخصص له القصائد، خاصة في ظلّ الوضع السيء الذي ألت إليه البلاد الأندلسية من جراء تساقط مدنها وهزائم الحكام المسلمين فنظم الشعراء مديحا لجوءا إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم واستنجادا به كيف لا وهم أولى الناس بإظهار أحاسيسهم وإبداء عواطفهم، و لم يكن لهم بد من أن يهرعوا إلى مدحه صلّى الله عليه وسلّم إذ هو المرفأ الأمين الذي إليه تسكن النفوس وتطمئن القلوب، وكانت نتيجة ذلك ثروة ضخمة من القصائد يمكن تصنيفها إلى قسمين: أمّا القسم الأوّل فهو امتداد للنمط المتقدّم من المديح والذي اشتمل على ذكر مآثر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وصفاته وشيمه وأخلاقه وكل ما يتصل بحياته، وأمّا القسم الثاني فقد ارتبط بالناحية الميتافيزيقية ممّا يتصوّره المتصوّفة كالكلام عن (الحقيقة المحمّدية) و(النور المحمّدي) وما يدخل في ذلك ممّا له علاقة بالتصوّف النظري. وسنفصلّها فيما يأتي:

أ–مدائح القسم الأوّل: يمكن أن ندرج ضمنها الأنواع التالية:

قصيدة المديح النبوي العادية: تناول شعراء هذا النوع في حطاباتهم الشعرية ذكر فضائل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ومكارمه وشيمه وصفاته، وإخــراجه للناس من ظلمــات الجاهلية إلى نــور الإسلام، وعليه جاء مديح ابن الجنان (ت 640هــ):

صــلّوا على الزاكي الكــريم محمد   ما مثله في المرســلين كــريما
ذاك الذي حاز المكــارم فاغتدت   قد نظِّمــت في سلكه تنــظيما
من كان أشجع من أسامة في الوغى   ولدى الندى يحكي الحيا تجسيما
طــلــق المحــيا ذو حــياء زانــه   وسط النّــدى وزاده تعــظيما
حكمت له بالفضــل كل حكيمة   في الوحي جاء بها الكتاب حكيما
وبدت شواهد صــدقه قد قسّمت   بدر الدّجــى لقســيمه تقسيما [2]

وللإمام أبي زيد الفازازي في مدحه صلّى الله عليه وسلّم ودلائله:

[1] – المدائح النبوية في الأدب العربي: زكي مبارك ، ص:18.
[2] – نفح الطيب: المقرّي، تحقيق: إحسان عباس، ج:7،ص:440.

فحدّث عن دلائـــله ففيها شفاء للنّهى من كل داء

ولست بناقل للعشـــر منها وهل تفنى الزواخر بالدلاء

فقل للسامعين قفوا فهـــذا محال ليس يُحصر بانتهاء

براهين البسيطة ليس تُحصى فدونكم براهـــين السّماء[1]

ولأبي الحسن الجيّاني (ت663هـ) في التوسل بالرسول صلّى الله عليه وسلّم ـــ لعلّ الله يعفوا عنه بشفاعته له ـــ هذه الأبيات:

إن يكن ذنبي عظيما قد غـــدا عفوك الواسع منه أعظما

أثقلت ظهري ذنوب صحت من تحتها وا أســـفا وا ألما

قـــرع الـــباب بها مســـترحم لا يكن بابك عنه مبهما

إن حسبي في غـــد أن أغـــتدي لائذا بالمصـــطفى محترما

بشـــفـــيع المذنبـــين المرتـــجى في غد يشفع فيهم كرما[2]

وقد نظم في مدح النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مقطوعات كثيرة، بل إنّ بعضهم قد ترك مؤلفا في ذلك، كرجز أبي الحسن الجيّاني المسمّى بـ"الأحكام في معجزات النبيّ عليه الصلاة والسلام" التي ألّفها الشيخ ابن محمد حسن ابن القطان[3]، وكذلك "درر الدرر" لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن محمّد بن أحمد بن أبي بكر العطار الذي برع في المدائح، وإليك قوله في بعضها:

أنوار أحـــمد حســـنها يتـــلألأ المصطفى بحلى الكمـــال يملأ

الشمس تخجل وهو منها أضوأ النور منه مقســـّم ومـــجزأ

قد زان ذاك النـــور إبراهيـــما صلّوا عليه وسلّموا تسليـــما

صلّوا على المسك الفتيق الأطيب صلّوا على الورد المعين الأعذب

صلّوا على نور ثوى في يثـــرب صلّوا عليه بمشـــرق وبمغـــرب

ما زال في الرسل الكرام كريما صلّوا عليه وسلّموا تسلـــيما[4]

---

1 – نفح الطيب: المقرّي، تحقيق: إحسان عباس، ج:7،ص:509.

2 – الذيل والتكملة : محمد بن عبد الملك المراكشي، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1965، مج:5،ج:1،ص: 290.

3 – ينظر الذيل والتكملة: محمد بن عبد المللك المراكشي، مج:5،ج:1،ص: 288.

4 – ينظر تاريخ الأدب الجزائري: محمد الطمار، ص:206، 207.

قصيدة الحنين والشوق إلى المرابع النّبويّة: ويعدّ هذا النمط من المدائح النبوية، لأنّ المدّاح في العادة يذكرون الأماكن المقدّسة في مدائحهم للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم، لأنّها مكان الوحي وموضع سكن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، كما جاء القرآن والسنّة بذكر فضل هذه المواضع عمّا سواها، ولذلك اقترنت مكّة والمدينة وما جاورها بحياة النبي صلّى الله عليه وسلّم، فكان حبّهما من حبّ الله ورسوله، والإيمان بالله ورسوله، وفي الحديث :(إنّ الإيمان ليجأر إلى المدينة كما تجأر الحيّة إلى جحرها).

فمن القصائد ما يعبّر فيه الشاعر عن شوقه وتلهّفه إلى زيارة قبر الرسول صلّى الله عليه وسلّم، والمواطن التي ظهر فيها الحق وانتصر، وانتكس فيها حزب الشيطان وانهزم، فهي معاهد قطعت فيها غصون الكفر وحصدت، ورصت فيها أركان التوحيد ونصرت النبوة فيها وعضدت، ومن ثمّة وجدنا الشعراء يتغنون بكثير من أسماء تلك الأماكن كطيبة، والحطيم، وزمزم، واللّوى، ومنى، والخيف وهي لاتقتصر على معان لمعالم جامدة فحسب بل إنها تحمل شحنات روحية وتاريخية، تمنح النفس رحلة وجدانية إلى حيث الأحبة من خلال البعد المكاني، وتختصر البعد الزمني من الماضي إلى الحاضر، ومنها هذه الأبيات لأبي الحسن الجيّاني:

كيف لا أندب عهدا بالحمى عن جفوني طارق النوم حَمى
نزعت شوقا إليه مهجة لم يدع منها الهوى غير ذما
يا ليالينا بذي الغور أما يتسلّى القلب عنكن أما
وعهودا باللّوى قد سلفت لم أزل أبكي عنهنّ دما
يصدق البرق فؤادي حسرة فأنا أبكي إذا ما ابتسما
ورياح الغور مهما نسمت أوقدت نار الجوى فاضطرما..
كيف لي بالخيف يدنوا ومنى فهما همّ فؤادي فهما[1]

ومن القصائد الرائعة لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر العطار الجزائري التي يذكر فيها شوقه إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ويثرب ما حولها من الأمصار التي عاش فيها صلّى الله عليه وسلّم، وهي تنم عن صدق وإخلاص هذه الأبيات:

أهدت لنا طيب الروائح يثرب فهبوبها عند التنسّم يطرب

[1] – الذيل التكملة: محمد بن عبد الملك المراكشي،مج:5،ج:1،ص: 294،293.

زفت، فرق من الصبابة والأسى قلب بنـيران البـعد يعـذّب
شـوقا إلى أسـنى نبي، حـبّه كتر النجاة فنـعم هذا المطلب
المصطفى أعلى الـبرية منصـبا قد حلّ في العلياء ذاك المـنصب
فزنا بـه بيـن الأنـام بمـدينة أبدا علينـا بالأماني تسـكب
حاز السيادة والكـمال محـمّد فإليه أشتات المـحامد تنـسب
محـبوبنا ونبـينا وشـفـيعنا يدني إلى روض الرّضـا ويقرّب
بضيائه الملتاح أشـرق مـشرق وبنوره الوضـّاح أغرب مغرب
وبه وردنا الأمن عذبـا صـافيا وبه ترقى في المـعالي يشـجب
صبح الهـدى أنـواره بنبـيّنا صبحا تروق الـناظرين وتعجب
إن طابت الأنفاس من زهر الربا ربـاه أذكى في النفوس وأطيب
صيرت أمداح النـبي المصطفى لي مذهـبا يا حـبذاك المذهب
فعليّ من أمداح أحمـد خـلعة موشـية ولها طـراز مذهـب
وبمدحه شمس الرّضا طلعت على أفقي يضـيء ونورها لا يغرب
أترى يبشّرني البشـير بقـربه وأبثّ أشواق الفـؤاد و أنـدب
ويقال لي بشراك قد نلـت المنى يا معـربي إلى مـتى تـتغرب
هذا مقر الوحـي هذا المصطفى هذا الذي أنـواره لا تحجب
زد ورد طيبة واشف من ألم النوى قلبا على جمـر الأسـى يتقلّب
كم ذا التواني عن زيارة مـورد عَذُبَ المقام به ولذّ المشـرب
منا السّلام على النّـبيّ (محـمّد) ما أسفرت شمس وأشرق كوكب[1]

وهكذا فقد ظلّ الشوق إلى الروضة الشريفة يؤرّق بال الكثير من الشعراء، ويزيد لهيب هذا الشوق كلّما تقدّمت بالمرء العمر، ومن الشعراء الذين عبّروا عن المعنى أبو بكر اليعمري الإشبيلي (ت659هـ)[2] في قوله:

---

[1] – تاريخ الأدب الجزائري: محمّد الطمار، ص:207، 208.

[2] – هو محمّد بن سيّد الناس اليعمري الإشبيلي، وهو إمام في القراءات، ولّي صلاة الفريضة والخطبة بالجامع الأعظم ببجاية، أخذ عنه وسمع منه واقتدى به الكثير من الناس، استدعاه المستنصر بالله بالحاضرة الإفريقية وقرّب مثواه. ينظر في ترجمته عنوان الدراية: ص:247.

أيا سائرا نحوا الحجاز وقصده   إلى الكعبة البيت الحرام بلاغ
ومنه إلى قبر النّبيّ محمّد   يكون له بالرّوضتين مراغ
فبلّغت ما أمّلت كم ذا أراغه   أناس نسوا قصد السبيل فراغوا
ولو أولو وجد وجد ونجدة   أراغهم الجَدّ العثور فراغوا
فيا أسفي كم ذا تمنّيت قصده   فأدفع عن قصدي له وأراغ
وقصّر بي جَدّي إذ الأمر في يدي   جميع وعندي ثروة وفراغ
فالآن وقد خطّ المشيب بمفرقي   وكلّل رأسي من حلاه صباغ
أعلل نفسي بالمني وتصدّني   ذنوب لها عند الفراق مصاغ
إذا ما أجّلت الدهر فيه فكيف لي   يسوغ شراب أو يلذّ مصاغ
عسى توبة قبل الممات ـ وزورة   فينضح من شين الذنوب رداغ[1]

ولأبي عبد الله بن محمد الكناني الشاطبي (ت693هـ)[2] في نفس المعنى هذه الأبيات:

أرى العمر يفنى والرجاء طويل   وليس إلى قرب الحبيب سبيل
حباه إله الخلق أحسن سيرة   فما الصبر عن ذاك الجمال جميل
متى يشتفي قلبي بشمّ ترابه   ويسمح دهر بالمزار بخيل
دللت عليه في أوائل أسطري   فذاك نبيّ مصطفى ورسول[3]

الرسائل الشعرية إلى قبر الرسول صلّى الله عليه وسلّم: ممّا اعتاد عليه أهل المغرب من الأنماط الأدبية كتابة الرسائل الشعرية إلى قبر النّبيّ المصطفى صلّى الله عليه وسلّم، فكانوا أكثر الناس تعاطيا لذلك لبعد بلادهم عن الروضة الشريفة، ونزوح أقطارهم عنها.

ضف إلى ذلك صعوبة الرحلة التي بقطعها الحجّاج المغاربة لوصولهم إلى تلك البقاع، فقد يتعرّضون في طريقهم إلى صنوف من المعاناة من جراءّ بعد المسافة واللّصوص من محترفي قطاع الطرق ممّن كان يقطن بتخوم الحجاز، ويعلّق ابن جبير على ذلك قائلا: " وأكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم قد تفرّقوا على مذاهب شتّى، وهم يعتقدون في الحاج ما لا يُعتقد في

[1] - عنوان الدراية: أبو العباس الغبريني،ص:248ـ249.

[2] - هو أبو عبد الله محمد صالح بن أحمد الكناني، من أهل شاطبة، ولد سنة 614 هجرية، عالم بعلم القراءات وله باع طويل في العربية كالنحو واللغة والأدب، استوطن بجاية ووليّ صلاة الفريضة والخطبة بجامعها الأعظم. ينظر في ترجمته عنوان الدراية ،ص:105-106.

[3] - الذيل والتكملة: محمد بن عبد الملك المراكشي، مج:6،ص:231ـ232.

أهل الذمّة وقد صيّروهم من أعظم غلاّتهم التي يستغلّونها، ينتهبون انتهابا ويسبّبون لاستجلاب ما بأيديهم استجلابا، فالحاج منهم لا يزال في غرامة ومؤونة إلى أن ييسر الله رجوعه إلى وطنه"[1]، ومن هنا كان أهل المغرب يتهيّبون من الـــرحلة إلى البقـــاع المقدّسة، مع تحرّق أفئدتهـــم إلى تلك الأماكن، فحاولوا أن يخففوا على أنفسهم عبر تلك الرسائل التي وجّهوها إلى قبر الرسول صلّى الله عليه وسلّم مطلقين لأنفسهم العنان في وصف أشواقهم وحنينهم ومحبّتهم لصاحب الرسالة عليه الصلاة والسّلام، وممّن كتب رسائل في ذلك أبو زيد الفزازي الذي يقول في مطلع رسالته:

يا سيّد الرسل المكـــين مـــكانه ومقدّما وهو الأخـــير زمانه
والمصطفى المختار من هذا الورى فمحلّه عالي المحـــلّ وشـــأنه
ومن النبوّة والطهارة والـــهدى شرف حواه فؤاده ولـــسانه
عنوان طرس الأنبياء وخـــتمهم والطرس يكمل حسنه عنوانه[2]

ثمّ يذكر مبرر كتابته لهذه الرسالة ويطمع أن تحلّ محلّ الزيارة، وشفيعه في ذلك حبّه المتّقد لصاحب النبوّة عليه الصلاة والسّلام، فيقول:

كتب الكتاب لعلّه إذ لم يزر باللّحظ قبرك أن يزور بـــنانه
ووراء أضلاعي فؤاد قيـــده إلف الذنوب وسجنه أشجانه
لكنّ حبّك شافع ومشـــفع يغشي محبك يمـــنه وأمـــانه[3]

ويختتم الرسالة بالسلام والتحيّة إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم:

وعليك يا خير الأنام تحيّة كالروض صافح روحه ريحانه
ممّن يزورك خطه وكلامه إن لم يزرك لذنـــبه جثمانه[4]

ولا يبعد أبو الحسن الجيّاني عن مضمون الرسالة الشعرية السالفة، من حيث العاطفة الدينية الفياضة والحبّ المتأجّج الذي يغزو قلبه وعقله، حصوصا مع تقدّم السنّ واجتماع نوائب الدهر، لذا نجده يشكوا حاله في هذه الرسالة الشعرية ذات اللّهجة الصادقة:

إنّي كتبت وفي فـــؤادي لوعة حُشيَت بحرٍّ جحيمها الأحشاء

[1] – رحلة ابن جبير: أبو الحسن ابن جبير،دار صادر، بيروت، 1980،ص:45.
[2] – أزهار الرياض: أحمد بن محمد المقرّي، تحقيق سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، 1980، ج:4،ص:31.
[3] – أزهار الرياض: المقرّي، ج:4،ص:31.
[4] – أزهار الرياض: المقرّي، ج:4؟،ص:32.

أبكي لفـــرط شـــقاوتي لو أنّه يدني الحبيب من المحـــب بكاء
دمعا متى أجريت وادي فـــيضه ذهبت به أنفاســـي الصّعداء
يا حسرتا نائي الأحـــبّة نازح يرجو اللّـــقاء وأين منه لقاء
هامي الجفون مع البنان تمازجت في وجنـــتيه أدمـــع ودماء
أعشى نواظره البكاء وصدّعت أكباده الأشـــواق والـــبرحاء
يذري المدامع عابثا بالـــترب لا تشجيه لا هند ولا أســـماء
شوقا إلى قبر المصطـــفى ومحبّة في خير من طلعت عليه ذكاء[1]

وما يمكن أن نقوله حول هذا النمط من الخطاب الشعري هو أنّه نوع متميّز استقل به المغاربة عن نظرائهم المشارقة، وذلك رغبة في اختصار البعد المكاني بين قبر النبي صلّى الله عليه وسلّم وسكان المغرب الإسلامي، فقد كان أهل المغرب"من أرق الناس شوقا إلى زيارة الرسول (صلّى الله عليه وسلّم) لأنّ بعد المزار غزا قلوبهم بأقباس الحنين"[2]، فقد وجدوا في هذا النوع ملاذا للتعبير عن حبّهم له وصلتهم الروحية به، رغم نأي الديار وافتراق الأزمان، مع ما له من دلالة على البقاء على العهد والاعتذار عن التقصير طمعا في شفاعته صلّى الله عليه وسلّم.

مع ما يلاحظ في هذه الأشعار من صدق المشاعر وتأجج للعواطف ممّا يعطي صورة واضحة على تحمس الإنسان المغربي لهذا الدين وإخلاصه له.

على أنّ أهمّ ميزة يمكن أن نسجّلها هو التزام هذا النوع من الخطاب بالأدب الشرعي دون مبالغة تذكر، فلا نكاد نظفر بعلاقة واضحة بهذا النوع وشعر التصوّف الذي يتكلّم عن النور المحمدي والحقيقة المحمدية والتي يعطيها أبعادا ميتافيزيقية ممّا يجعلها تغرق في الغلو.

ب– مدائح القسم الثاني: وهذا القسم من المدائح النّبوية نستشف منه أنّ أصحابه قد نحوا فيه منحى الغلو والمبالغة في مدح الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وأطروه إطراء كان قد نهى عنه، وهذا اللّون من المدائح يعدّ فنّا من فنون التصوّف، و لم ينظم فيه من غير المتصوّفة إلاّ النزر اليسير، فهو يجعل من النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم سرّ الوجود وعلّة الأكوان.

[1] – الذيل والتكملة : محمد بن عبد الملك المراكشي، مج:5،ج:1،ص: 296ـــ297.
[2] – التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق:زكي مبارك، دار الكتاب العربي، مصر،الطبعة الثانية ، 1954،ص:279.

وذلك أنّ المديح عند هؤلاء يتجاوز وصف النّبوة الظاهر إلى القول بالحقيقة المحمدية والنور المحمدي اللّذين هما أصلان من أصول التصوّف، فعلى حد قول ابن عربي "إنّما كانت حكمته فردية لأنّه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدئ به الأمر وختم، فكان نبيّا وآدم بين الماء والطين، وأوّل الأفراد الثلاثة، وما زاد على هذه الأوّلية من الأفراد فإنها عنها، فكان عليه السّلام أوّل دليل على ربّه، فإنّه أوتي جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء آدم"[1]، ومعنى هذا أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم كان قبل خلق آدم، وأنّ حقيقته ظلّت تنتقل من نبي إلى نبي حتى ظهرت في شخصه صلّى الله عليه وسلّم. ولنترك ابن خبّازة (ت637هـ)[2] يروي هذه الآراء في هذه الأبيات:

رسول براه الله من صفو نوره ... وألبسه بردا من النّور ضافيا
وما زال ذاك النور من عهد آدم ... ينير به الله العصور الخواليا
ثوى في ظهور الطّيّبين يصونه ... وديعة سرّ صار بالبعث فاشيا
وخصّ بطون الطّيّبات لحمله ... ليحمل فرعا للسيّادة زاكيا
به وزن الله الخلائق كلّهم ... فألفاه فيهم راجح الوزن زاكيا
وأنقذنا من ناره بظهوره ... ولولاه كان الكلّ بالكفر صاليا
وآدم لمّا خاف يزري بذنبه ... توسّل بالمختار لله داعيا
فتاب عليه لمّا دعا به ... وأدناه منه بعد ما كان نائيا
وقد يهجر المحبوب في حالة الرّضى ... ويأبى الهوى أن لا يصدّق واشيا
(وعين الرّضى عن كل عيب كليلة ... ولكنّ عين السّخط تبدي المساويا)
وأدرك نوحا في السّفينة رعبه ... فخلّصه إذ كان في الموت جاريا..[3]

ويقرّر هذا الأمر ابن عربي المعروف بتصوّفه الفلسفي في هذه الأبيات:

ألا بأبي من كان ملكا وسيّدا ... وآدم بين الماء والطين واقف
فذاك الرّسول الأبطحيّ محمد ... له في العلى مجد تليد وطارف

---

[1] -فصوص الحكم : ابن عربي،ص:214.

[2] – هو أبو عمرو ميمون بن علي بن عبد الخالق الخطّابي المعروف بابن خبّازة، ولد في فاس وتوفّي في الرّباط، عاش في عهد المأمون بن المنصور الموحّدي، تصوّف، ونسك ووعظ، وكان في آخر عمره جانحا إلى امتداح ملوك عصره. ينظر في ترجمته أزها الرياض للمقرّي،ج:2،ص: 379-380.

[3] – تاريخ الأدب في المغرب العربي: حنا الفاخوري،ص:182.

أتي بزمان السعد في آخر المدى   وكانت له في كل عــصر مواقف
أتي لانكسار الدهر يجبر صدعه   فأثنت علــيه ألســن وعــوارف
إذا رام أمرا لا يكون خــلافه   وليس لذاك الأمر في الكون صارف[1]

فالرسول عند الصوفية ومن والاهم حقيقة أزلية كانت قبل خلق الخلق، فهوالإنسان الكامل الذي اجتمعت فيه جميع أوصاف الجمال العقلية والروحية والمادية المطلقة، ومع أنّ بعض هؤلاء الشعراء ممّن لم يشتهروا بالإغراق في التصوّف يحاول أن لا يغالي في مدحه مثل ابن الجنان في مخمّساته التي يقول فيها:

لولا وصيّة صاحب التتريل   أن لا يقال له غلوّ القــيل
قول الغلاة لصاحب الإنجيل   لغلوت في التعظيم والتبجيل
عظم المكانة يوجب التعظيما[2]

إلاّ أنّه يستقي تلك المعارف دون نظر في دليل الثبوت، فقرّر ما زعمه الصوفيه في النّبي صلّى الله عليه وسلّم، ولا شكّ أنّ الشاعر حينما يذكر هذا فإنّما يستند إلى الثقافة الشائعة في عصره ومعارفه دونما أن يكون له أدنى انتباه إلى مناقشتها ذلك أنّها تأخذ شكل المسلّمات، لذا نجده يشيد بتلك الاعتقادات في قوله:

فخر لآدم قد تقــادم عصــره
من قبل أن يدري ويجري ذكره
سر طواه الطّــين همّ نشــره
معنى الســجود لأدم تفهيــما   صلّوا عليه وسلّموا تسليما[3]

ثمّ إنّ استهواء هذا المديح للمتصوّفة جعلهم لا يكتفون بقالب شعري واحد، ممّا ألجأهم إلى نظمه في قوالب فنيّة جديدة شديدة الصلّة بالموسيقى والإنشاد، كالموشّحات والأزجال، من ذلك موشّحة أبي الحسن الششتري التي يقول فيها:

أفضل من مشى   على الأرض سيّدنا محــمّد

[1] – الفتوحات المكية:ابن عربي، دار الفكر، بيروت، (د ت)، ج:1،ص: 143.
[2] – نفح الطيب : المقرّي،ج:7،ص:442.
[3] – نفح الطيب : المقرّي، تحقيق: إحسان عباس، ج:7،ص: 433.

وخير من نشا　　من أحمر وأبيض وأســـود
من نوروا غشي　　ظلام الرّدى والشرك يا أحمد
البدر الإمام　　مصــباح الــظلام
مدحه يا عباد　　واجـــــب علـــــينا
صلّوا يا كرام　　على المصطفى أجمد نينا
اسمه في القـــديم　　من قبل أن يكون ماء ولاطين
ولا كان إمـــام　　ولا كان إنس ولا شـــياطين
من مسك الختام　　تاج الأولـــياء عزّ الـــلاطين
البدر الإمام　　مصــباح الــظلام
مدحه يا عباد　　واجـــــب علـــــينا
صلّوا يا كرام　　على المصطفى أجمد نينا[1]

وصفة الغلو التي أشرنا إليها في هذه الأشعار تتمثّل في ما أسماه بالمتصوّفة باسم الحقيقة المحمدية والنور المحمدي، وتوسّلهم به قبل أن يخلق، لا تفضيله عليهم، فقد ورد القرآن بذكر حقيقة تفضيل الرسل بعضهم على بعض في قوله تعالى:{ تِلكَ الرُّسُلُ فَضَّلنَا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ مِنهُم مَن كَلَّمَ الله ورَفَعَ بَعْضُهُم دَرَجَاتٍ } [البقرة:253]، وقوله تعالى:{ وَلَقَد فَضَّلنَا بَعْضَ النَّبِئين عَلى بَعْضٍ} [الإسراء:55]، إلاّ أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم وجّه الآية توجيهها المناسب من خلال قطع الذريعة أمام أولئك الذين حاولوا أن يتّخذوا من ذلك مطعنا في الأنبياء، ابتداء من النهي عن تفضيله عن باقي الأنبياء ، فقال صلّى الله عليه وسلّم: ((لا تفضّلوني على موسى، فإنّ الناس يصعقون يوم القيامة، فأكون أوّل من يفيق، فأجد موسى باطشا بساق العرش، فلا أدري هل أفاق قبلي، أوكان ممّن استثنى الله؟))[2]، مع أنّه صلّى الله عليه وسلّم أفضلهم وخاتمهم ولا فخر، كما ورد في غير واحد من الآثار كقوله صلّى الله عليه وسلّم: ((أنا سيّد ولد آدم ولا فخر))[3]، وذكر أنّ سبب الحديث الأوّل منهما أنّ يهوديا قال: لا والذي اصطفى موسى على البشر، فلطمه مسلم،فقال: أتقول هذا ورسول الله

[1] – ديوان أبي الحسن الششتري: تحقيق: على سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، مصر،1960،ص:359-360.
[2] – شرح العقيدة الطّحاوية: العلاّمة ابن أبي العز الحنفي، خرّج ّأحاديثها : محمد ناصر الدّين الألباني،المكتب الإسلامي، الطبعة التاسعة،1988،ص:160.
[3] – شرح العقيدة الطّحاوية: العلاّمة ابن أبي العزّ الحنفي،ص:160.

صلّى الله عليه وسلّم بين أظهرنا؟ فجاء اليهودي فاشتكى من المسلم الذي لطمه، فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم هذا، لأنّ التفضيل إذا كان على وجه الحميّة والعصبية وهوى النفس كان مذموما، بل إنّ الأعمال المشروعة كالجهاد إذا قاتل الرجل حمية وعصبية كان مذموما، فإنّ الله حرّم الفخر، "وهذا المعنى ينافي الأدب الجميل في رعاية حقوق الأنبياء، وهو يساير به نزعة ساذجة لا يقرّ بها عقل، ولا يدعو إليها دين"[1] فعُلِم أنّ المذموم إنّما هو التفضيل على وجه الفخر، أو على وجه الانتقاص بالمفضول، وعلى هذا يحمل أيضا قوله صلّى الله عليه وسلّم: ((لا تفضلوا بين الأنبياء))[2].

ولكن لا يعني هذا أن المتصوّفة في المغرب الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين قد خلت مدائحهم من ذكر الأنبياء ومدحهم، فقد مدح ابن عربي موسى ونوحا عليهما السلام، فمن قوله في مدح نوح عليه السّلام:

دعا قومه نوح ليغفر ربّهم لهم فأجابوه لما كان قد دعا
أجابوا بأحوال فغطّوا ثيابهم لستر بستر والسّميع الذي وعى
ولو أنّهم نادوا ليكشف عنهم غطاء العمى ماارتدّ شخص ولا سعى[3]

و هذه المدائح يمكن حملها على مذهبه في وحدة الأيان.

وبشكل عام فقد استلهمت المدائح في قسمها الأوّل نمط السّلف في المعاني والأساليب، في حين اتّحذ القسم الثاني طريقا متميّزا تميّز أصحابه في نظرهم للرّسول صلّى الله عليهم وسلّم، ومع هذا فإنّ الدارس لهذا الفن الشعري لا يعدم أن يجد فيه "صورة جميلة، أو أبياتا رائعة أو تعبيرا عفويا وعاطفة صادقة، أو لمحة وجدانية معبّرة"[4] كما تأثّرت المدائح في كلا القسمين بما هو سائد في ذلك العصر في البيئة المغربية والأندلسية من أضرب الإنشاد.

وإذا كان لنا من كلمة أخيرة نقولها في هذا الفصل حول علاقة شعر الزهد والمديح النبوي بشعر التصوّف، فإنّ شعر الزهد تضمّن في عمومه الدعوة إلى التحلّي بالأخلاق الطيّبة، والشّيم النبيلة، والتمسّك بالكتاب والسنّة وما كان عليه سلف هذه الأمّة، واكتسى صبغة التعليم والنصح، كما تضمّنت بعض الأشعار إعلان عن التوبة واعتراف بالذنب رجاء لما عند الله، وقد كان ذلك سبيلا

---

1 - المدائح النّبوية: زكي مبارك،ص:159.
2 - شرح العقيدة الطّحاوية: العلاّمة ابن أبي العز،ص:161.
3 - الديوان الكبير: محي الدين بن عربي، نسخة عن طبعة مكتبة المثنى ، بغداد، 1954،:ص:165.
4 - البديعيات في الأدب العربي: علي أبو زيد، مطبعة عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى،1983،ص:49.

لتعبّد الصوفية ومجاهداتهم التي تناولتها أشعارهم، والتي بدأت تظهر عليها معالم الغلو فيما بعد، وامتاز هذا النمط الشعري ببساطة الأسلوب، ووضوح لغته إلى حد جعله أقرب إلى النظم منه إلى الشعر، وعلّة ذلك أنّ هذا الشعر في مجمله كان الخطاب فيه موجّها إلى العامة في ظلّ المدّ النصراني على بلاد الأندلس، ومرور بلاد المغرب الإسلامي بفترة حرجة ممّا كان يحدث هناك.

أمّا شعر المديح النّبوي فيكاد يكون في معظمه صورة لما سبق من شعر المديح النّبوي في القرون المتقدّمة من الناحية الموضوعية أو الأسلوبية، فمن المواضيع التي طرقها شعراء المديح النّبوي بالمغرب الإسلامي ذكر فضائل النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وشيمه، وأخلاقه وصفاته، ووصف حنينهم وأشواقهم إلى المرابع النّبوية والرّوضة الشريفة، ومن الناحية الفنّية فقد امتاز هذا النمط الشعري بسهولة الألفاظ وبساطة التراكيب، مع توشيتها أحيانا بألوان من الزخرف اللفظي يضفي عليها طابعا موسيقيا خاصّا يتوافق وطبيعة إنشادها، غير أنّ مفاهيم جديدة لاحت في أفق هذا الشعر، واتّخذت صفة ميتافيزيقية كالحقيقة المحمّدية كانت عنوانا لنموّ مولود غريب يمكن أن نسمّيه شعر التصوّف، فأضحى من خلالها ذلك الشعر مشحونا بالإشارات والرّموز والألغاز، والتي سنحاول استكناه أبعادها الموضوعاتية في الفصل الموالي.

الأبعاد الموضوعاتية للخطاب الشعري الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع الهجريين.

المبحث الأوّل: البعد النفسي: الحبّ الإلهي.

المبحث الثاني: البعد الفلسفي:الوحدة : أ- وحدة الوجود.ب- الوحدة المطلقة.

المبحث الثالث: البعد العالمي: وحدة الأديان.

الأبعاد الموضوعاتية للخطاب الشعري الصوفي المغربي :

يمثّل الشعر الطريق الرحب الذي يسمح للصوفي بالعودة إلى وارده الأوّل ، إذ هناك المنبع الذي يحاول الصوفي أن يتصيّده من خلال رحلته المضنية، والموفّق من استطاع أن يمضي خطوات نحو هذا المنبع حتّى يتّصل به، فينفصل عن ذاته، فـ" الصوفية هم أوّل من أشار إلى أنّ التجربة الروحية شبيهة بالرحلة، وهم الذين جعلوا سعيهم وراء الحقيقة سفرا مضنيا بالمفاجآت والمخاوف في طريق موحش طويلقد ينتهي بسالكه إلى النهاية السّعيدة إن وفّق الله وأراد"[1].

ومع تأثّر المتصوفة في بلاد المغرب الإسلامي والأندلس بمصنّفات كثيرة، كـ(الرسالة القشيرية) لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، ومصنّفات الغزالي، و(قوت القلوب في معاملة المحبوب) لأبي طالب المكي، زيادة على كتب الفلسفة، ومصنّفات علم الكلام، وكتب التصوف السنيّة، التي تعتمد على الكتاب والسنّة في قسط وافر من مباحثها، فإنّ المتصوّفة في المغرب العربي حاولوا أن يبيّنوا أنّهم لم يخرجوا عن هذين الأصلين في خطابهم الشعري والنثري، وإلى ذلك نبّه ابن عربي[2] بقوله: "فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وأعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنّما

---

[1] – حياتي في الشعر : صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت، (دت)، ص:11.

[2] ــ ولد محي الدين بن عربي في منتصف القرن السادس الهجري ، وبالضبط سنة 560 هجرية بمدين مرسية بالأندلس، حيث نشأ وترعرع في أسرة عرفت بالدّيانة، وفي ذلك الوقت عرفت بلاد المغرب والأندلس ازدهار الفلسفة وعلومها على يد ابن طفيل، وابن رشد، فدخل ابن عربي الحياة الصوفية وهو لم يتجاوز الحادية والعشرين من عمره، واجتهد في تكوين نفسه باختيار أضيق الطرق وأشق الرياضات الصوفية، ودخل بجاية سنة 597هجرية.– ينظر تاريخ الأدب الجزائري: محمد الطمار، ص:149.

هذا بالإضافة إلى ما كان يقوم به من سياحات متواصلة في بلاد المسلمين والنصارى، فقد زار مصر، والحجاز، وبغداد، والموصل، وبلاد الروم...وكان لتلك الرحلات الدور الأعظم في صقل عقله، بفضل المحاورات التي كانت تجري بينه وبين العلماء في شتّى الأصقاع.– ينظر التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: زكي مبارك، دار الكتاب العربي، مصر،الطبعة الثانية ، 1954، ج:1،ص: 159.

وقد عرف الشيخ أبو محمّد بن علي محي الدين ابن عربي بألقاب كثيرة آسين، وكالة المطبوعات ، الكويت،1979،ص:5. منها: "ابن سراقة" – ينظر عنوان الدراية : الغبريني، ص:158.و"ابن أفلاطون" و "الشيخ الأكبر".– ينظر ابن عربي حياته ومذهبه: بلاثيوس

ومع أنّ ابن عربي قد زار مختلف البلاد وعرف كثيرا من الملل التي يتعبد بها أصحابها إلاّ أنّنا نجده يزعم معرفة ذلك عن طريق خاص من عند الله، فيقول: "ما أعرف مترلا ولا نحلة ولا ملّة إلاّ رأيت قائلا بها ومعتقدا لها ومتّصفا بها باعترافه من نفسه، فما أحكي مذهبا ولا نحلة إلاّ عن أهلها القائلين بها، وإن كنّا قد علّمناها من الله بطريق خاص، ولكن لابدّ أن يرينا الله قائلا بها لنعلم فضل الله علينا وعنايته بنا".– الفتوحات المكيّة : ابن عربي، دار الفكر ، (د ت)، ج:3،ص:523.لكن ابن عربي يرى أنّه لا ينقل عن هؤلاء إلاّ عن لسان قالهم أو بما رآه من حالهم، ولا يروي ذلك عن طريق الكشف الخاص له.

وابن عربي لم يخترع مجاهداته بنفسه بل أخذ ذلك عن طرق شيوخ في كل من الأندلس والمغرب، وكان لهؤلاء الشيوخ منازع متعددة، وكان لكل منهم طريقة خاصة للمجاهدة يجعلها وسيلة لبلوغ غايته، وشارة مميّزة له، كما لم تكن لهؤلاء الشيوخ علامات مظهرية مميّزة في ملبسهم ولا قاعدة مكتوبة أو نظام إداري، كما هو الشأن لدى المتصوّفة في المشرق.– ابن عربي حياته ومذهبه: بلاثيوس آسين،

كان من عملنا بالكتاب والسنّة، وفيضنا إلهي روحاني لكوننا سلكنا على طريقة إلهيــة تسمّى شــريعة، فأوصلتنا إلى المشرِّع وهو الله تعالى، لأنّه جعلها طريقة إليه"[1].

ومن الواضح أنّ ابن عربي في هذا الكلام يريد أن يبرئ نفسه ومن كان على شاكلته من المتصوّفة في المغرب العربي، وذلك بإثبات علمه إلى مصادر الشريعة الرئيسة، وأنّ ما وصل إليه من فيض روحاني ما هو إلاّ نتيجة للعمل بهذه الأصول في محاولة للتهرب ممّا يتّهمه به خصومه من الخروج عنها.

ولّما كانت الأسرار الإلهية والحقائق الروحية لا يحيط بها الوصف ولا يأتي عليها بيان في الغالب "كان من الطبيعي أن يعتمد الصوفية على أساليب غير مباشرة ولاسيما على التعبير الأدبي الشائع وما يخص العشق والعواطف للإعراب عما يعتلج في ضمائرهم وإبراز ما يجول في عقولهم وقلوبهم"[2]، وهو نوع من التعبير رأوا فيه أنه أكثر ملاءمة لحقائقهم ومكاشفاتهم، كما وجدوا فيه القدرة على التأثير في السّامع تأثيرا قويا ذلك لأن "الغزل ألصق بالجبلة الإنسانية وأقرب إلى الطباع وأخف على القلوب"[3].

وهكذا فقد عمد المتصوِّفة في الشعر إلى الحب وما يتصل به من ذكر أسماء المعشوقات، والوصل والصد، والقرب والبعد، كما عمدوا إلى الخمر وما يتصل بها من حانات وأديرة، وكأس وندمان إلى غير ذلك من الأمور التي توجد عادة في الشعر الغزلي والخمري، الذي يفصح فيه الشاعر

ص:124. وإلى جانب تصوّفه النظري نجد لابن عربي مشاركة فعّالة في التصوّف العملي، فمن منظومته الشعرية أبياتا يلهج فيها الشاعر بربّه، معترفا بذنبه، راجيا عفو ربّه، كل كلمة فيها تروي صدق المناجاة، ولموسيقاها جاذبية وغنائية تعكس طمع الظفر بالمغفــرة، ونــوال الرحمة، منها قوله:

وظلّ إبليس الملعون يلعــب بي — وحرقة الذنب في الأحشاء تحرقني
كم ذا أقيم على العصيان مكتئبا — وأنت سبــحانك اللهم تحفظــني
أمسي وأصبح في شيء يقرّبــني — إلى الشــقاء ومن ســعدي يبعدني
كم ذا أبارزه بالذنب مســتترا — عــن العــباد وعــين الله تنظرني

– رسالة روح القدس: محي الدين بن عربي، تحقيق : عزة حصرية، مطبعة العلم ، دمشق، 1971،ص:163.

و هناك أفكار هامّة عالجها ابن عربي في شعره جلّها نظرات فلسفية كان قد تبنّاها وظلّ داعيا إليها مهوسا بها حتّى قفل إلى مثواه الأخير في هذه الدنيا، جعلت من ابن عربي واحدا من أعظم أقطاب هذا اللون من الشعر.

[1] – الفتوحات المكية : ابن عربي، ج:2،ص: 162.

[2] – دراسات فنية في الأدب العربي: عبد الكريم اليافي ، مطبعة دار الحياة، دمشق، الطبعة الأولى، 1972، ص: 314.

[3] – دراسات فنية في الأدب العربي، عبد الكريم اليافي،ص: 313.

عن عواطفه الإنسانية نحو معشوقة من بني البشر، وعن حالة نفسية أحدثها السكر نتيجة تناول جرعات من الخمر الحقيقية، ومن هنا نشأت صعوبة التمييز بين الشعر الذي قيل في أغراض دنيوية أو حسية، وبين الشعر الذي ينشد غاية علوية وأسرار إلهية.

ولقد تعرّض الصوفية للإنكار والاتهام من قبل أصحاب الشريعة الذين لم يرضوا بهذه التعبيرات الحسية، وقد مرّ بنا في السابق كيف أن ابن عربي قد تعرّض لحملات شديدة من الإنكار والتشنيع من جرّاء سوء فهم شعره الغزلي الذي عبّر فيه عن حبه الإلهي، في ديوانه ترجمان الأشواق مما دفعه إلى أن يضع شرحا له يبيّن فيه غايته ومقصده، دفعا لسوء الظن وصرفا للخواطر عن الظاهر.

ومن الواضح أن المتصوفة يستخدمون هذا الأسلوب على سبيل الإشارة والرمز سِتْرًا لحقائقهم، وغيرة على هذه الحقائق من أن تشيع في غير أهلها، فحين سئل أبو العباس بن عطاء :ما بالكم أيّها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السّامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب؟ فقال أبو العباس: ما فعلنـــا ذلك إلا لغيرتنا عليـــه، لعزته علينـــا، كيلا يشربها غير طائفتنا...

إذا أهـــل العـــبارة ســـاءلونا أجبناهم بأعـــلام الإشـــارة

نشير بها فنجـــعلها غمـــوضا تقصـــر عن ترجمـــة العبارة

ونشهـــدها وتشهدنا سرورا له في كـــل جـــارحة إثارة

ترى الأقوال في الأحوال أسرى كأسر العارفين ذوي الخسارة[1].

ومن ثمّة كان هذا الكلام محورا لكلّ خطاب صوفي، إذ أضحى يحمل أبعادا نفسية وفلسفية، فمن الناحية النفسية تحدّث المتصوّفة عن النفس وما يعتريها من حالات الحبّ المختلفة كالجذب، والوجد، والقبض، والبسط...ومن الناحية الفلسفية فقد تحدّثوا عن الحبّ وربطوه ببعض اصطلاحاتهم المختلفة مثل التجلّي، والمشاهدة، والفناء، وكذا بعض المذاهب الفلسفية ومن أهمّها المعرفة، ووحدة الوجود، والوحدة المطلقة، وبالرّغم من اختلاف كل من هذه الاصطلاحات والمذاهب إلاّ أنّها اتّفقت جميعا على أنّ الحبّ هو الدعامة الأولى لكلّ منها، ويمكننا أن نجمل هذه الأبعاد فيما يلي:

---

[1] – معجم مصطلحات الصوفية: عبد المنعم الحفني، دار الميسرة، بيروت، ط1، 1980، ص:4.

1- المبحث الأوّل: البعد النفسي المتمثّل في الحبّ الإلهي :

يعتبر هذا العنصر القطب الذي تدور حوله رحى الصوفية، ومن دون شكّ أنّ الصوفية في المغرب العربي لم يخالفوا المعهود من سلوك أصحاب الطريق ممّن سبقوهم، فقد قسّم الصوفي ابن عربي الحبّ في الإنسان إلى قسمين: الأوّل: حب طبيعي وهذا الحب لا ينشد غير خير المحب، والثاني: حب روحاني لا ينشد غير خير المحبوب، والحبّ الأوّل يشارك فيه الإنسان الحيوان، أمّا الحب الثاني فهو الذي يمتاز فيه الإنسان عن الحيوان[1].

وبحكم أنّ الحبّ ينطلق من العاطفة، كان لزاما على الصوفي أن يخوض تجربته الشعرية في خضم العاطفة التي بفقدها يتحوّل الشعر إلى لغة منطقية أو عقلانية يغيب فيها صدق الإحساس، وحرارة الوجدان، ممّا جعل منها عنصرا هامّا له خطورته في التجربة الصوفية ترجع إليه مظاهر الشمول، والاستغراق والفناء، وما إلى ذلك من الصّفات التي تتمثّل في وحدة المحبّ والمحبوب، وبذا غدا الخطاب الشعري ملجأ للصوفية في المغرب العربي يعبّرون به عن مواجيدهم، وتجاربهم الخاصة، وعواطفهم المكبوتة، وشوقهم للمحبوب الأوّل، ورؤيتهم لجماله في الموجودات وفق تصوّراتهم المتضمّنة في خطاباتهم الشعرية.

فالخلق عند ابن عري ليس في الواقع غير نتيجة"حب لله مزدوج لأنّه أحبّ أن يُعرف فتجلّى في حارج ذاته حتّى يُمكّن المخلوقات أن تعجب بكماله اللامتناهي وجماله وأن تحبّهما، فالله يحبّنا إذن من أجل ذاته، لكنه يحبّنا أيضا من أجل ذواتنا، من أجل ذاته بالمعنى الذي قلناه لأنه إذا كان خلقنا فلذلك كي نعرفه ونحبّه، ومن أجل ذاتنا لأنّه خلقنا من أجل أنّنا بحبنا له وعبادتنا له نسعد السعادة الأبدية، فالله في حبّه يجمع بين الحبّ الطبيعي الذي يسعى إلى خيره الخاص،[2]وبين الحبّ الروحي الذي يسعى إلى خير المحبوب، والشواهد الأليمة على النوع الأوّل الهالكون، والشواهد على

[1] - ينظر الفتوحات المكية: ابن عربي، دار الفكر، (د ت) ،ج:2،ص:113،112.

[2] - إنّ المتأمّل في كلام ابن عربي يلوح ذلك الشبه بين الله عزّ وجلّ مع مخلوقاته، ليس البشر فحسب بل حتّى الحيوان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، من خلال ادّعاء ابن عربي اشتراك الله مع خلقه في هذا النوع من الحب الطبيعي، وأمّا الحبّ الثاني الذي عرّفه سابقا بأنّه الحب الذي لا يبتغي فيه المحبّ غير خير المحبوب، فيمكن أن يقبل منه احتمال حبّ الله للعبد، غير أنّه لا يمكن أن ندرج ضمنه حب العبد لله، ذلك أنّ الله غني عن العالمين، فقد قال تعالى : (ياأيّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد) [فاطر: 15]،وليس لأحد من البشر أن ينفعه ، فالعبد يعمل لنفسه لا لله في تعبّده لله وحبّه له لقوله تعالى: (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربُّك بظلاّم للعبيد) [فصّلت: 46]، والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة مشهورة، فالله سبحانه لا تنفعه طاعة المطيع ، ولا تضره معصية العاصي، وإنّما كل إنسان يعمل لنفسه وعلى شاكلته بعد أمر الله له بعبادته، لحكمة قضاها لا يُسأل عنها.

الثاني المنن التي يمنحنا الله إيّاها مع علمه بجحودنا...والحبّ من صفات الله، ولهذا فهو أزليّ أبدي مثله، وقبل أن توجد الموجودات كان يحبّها، ولأنّها يحبّها فإنّه خلقها، وبعد أن أوجدها فإنّه يحبّها إلى الأبد"[1].

ثمّ يحاول ابن عربي أن يدلّل على فكرته هذه فيقول: "والصحيح أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال:(إنّ الله جميل يحبّ الجمال)، فنبّهنا بقوله هذا إلى حبّه، فانقسمنا قسمين: فمنّا من نظر إلى جمال الكمال وهو جمال الحكمة فأحبّ الله في كل شيء، ذلك لأنّ كل شيء في هذا العالم محكم الصنع، ثمّ هو صنع صانع حكيم، ومنا أيضا من لم يبلغ إلى هذه المرتبة من فهم جمال الكمال في العالم فأمر أن يعبد الله كأنّه يراه[2]...والله خلق آدم على صورته، والإنسان مجموع العالم، ولم يكن علمه تعالى بالعالم إلاّ علمه بنفسه إذ لم يكن في الوجود إلاّ هو، فلا بد أن يكون(آدم) على صورته، فلمّا أظهره في عينه كان مجلاه فما رأى الله حينئذ في آدم إلاّ جماله هو فأحبّ الجمال، فالعالم جمال الله، فهو من أجل ذلك الجميل المحبّ للجمال، أي أنّ الله هو الجميل، وهو الجمال، وهو المحبّ للجمال معا، فمن أحبّ العالم بهذا النظر فقد أحبّه بحب الله وما أحبّ إلاّ جمال الله"[3].

لأنّ الخالق "يحتجب عنّا حتّى نحبّه تحت مظاهر زينب الجميلة، وسعاد، وهند، وليلى، وكل الأوانس المحبوبات اللاّتي يتغزّل بجمالهن الشعراء بشعر رقيق، دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف، وهو أنّ المقصود في كل غزلياتهم وقصائدهم الغرامية هو الله، فهو وحده الجمال الحقيقي الجدير بالحبّ، وقد احتجب تحت نقاب الصور الجسمانية"[4]، وعبّر ابن عربي عن ذلك في ترجمانه فقال:

واذكرا لي حديث هند ولبنى وسليمى وزينب و عنان
ثمّ زِيدا من حاجـــر وزَرَوُدٍ خبرا عن مراتع الغزلان
واندباني بشـــعر قيس وليلى وبميّ، والمبتلى غيـــلان[5]

---

[1] – ابن عربي: آسين بلاثيوس،ص:243.

[2] – وهذه المرتبة في عقيدة أهل السنّة هي أعلى مراتب الإيمان وتسمّى بالإحسان في الحديث الذي رواه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في جواب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن سؤال جبريل حينما سأله عن الإحسان، قال: (أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك)، ينظر الحديث بطوله في كتاب رياض الصالحين للإمام النووي ، رقم الحديث 60/1، باب المراقبة، ص:26.

[3] – الفتوحات المكية: ابن عربي، ج:2،ص:114.

[4] – ابن عربي: آسين بلاثيوس، ص:243-244.

[5] – ترجمان الأشواق: ابن عربي، ص: 82-83.

وقد ذكر ابن عربي هذه المحبوبات من النساء كرموز لمحبوبات تتعلّـــق بالمعرفة لـــدى الصوفية، فيقول:" والإشارة بهند إلى مهبط آدم عليه السلام، وما يختص بذلك الموطن من الأسرار، ولبنى إشارة إلى اللبانة وهي الحاجة، وسليمى حكمة سليمانية بلقيسية، وعنان علم أحكام الأمور والسياسيات، وزينب انتقال من مقام ولاية إلى مقام نبوّة"[1].

وبهذا الترميز يربط ابن عربي الصلة بين الجمال الحسي والجمال المطلق باعتباره واحدا من الأسباب التي دعت إلى التشابه الكبير بين الحب البشري والإلهي، و على هذا فتح الصوفية بابا واسعا لنقل مقطوعات الغزل البشري إلى معانيهم الروحية لتصير حبّا إلهيا.

ومن شعره في هذا المعنى قوله:

رأى البرق شرقيا، فحنّ إلى الشرق   ولو لاح غربيا لحنّ إلى الغرب
فإنّ غرامي بالــبُـــرَيقِ و لَمـــحِهِ   وليس غرامي بالأماكن والتُّرْبِ[2]

فهو يرى الحق في الخلق بتجلّيه في صورهم، فأدّاه ذلك إلى حبّ الأكوان والتعلّق بها، وكنّى بالشرق إلى موضع الظهور الكوني، وبالغرب إلى عالم التتريه والغيب، وغرامه وحبّه لتلك العوالم ليس لذاتها ولكن من حيث هي مواطن للتجلّي.

وقد تأثّر ابن عربي بآراء أفلاطون الذي يرى"أنّ من يصبوا إلى الجمال الحقيقي، ينبغي له منذ صباه أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعا لحبّه، ثمّ يلحقها بالروائع العقلية، وعلية بعد ذلك أن يؤمن بأنّ الجمال أينما تمثّل هو صنو الجمال في أيّة صورة كانت، ومن يروّض نفسه على هذا الوجه في الحب، فيتأمّل الأشياء الجميلة متدرجا بينها وفق مراتبها الوجودية، يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب، وهنالك يرى بغتة نوعا من الجمال عجيـــبا في طبيعته، خالدا لا سبيل إلى خلقه أو فنائه، ولا إلى زيادته أو نقصانه، ولا يمكن تصوّره على نحو ما يتصوّر جمال الأيدي والوجه، أو جمال أي عضو آخر من أعضاء البدن، وهو لا يوجد في السماء ولا في الأرض، ولا في أي مكان، بل هو أبدا ذو صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتغيّر، وهو متجانس مع ذاته ملائم لها"[3].

---

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي، ص:82.
[2] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:54.
[3] – ابن الفارض و الحبّ الإلهي: محمد مصطفى حلمي، ص:169.

ولا يقتصر هذا الأمر على ابن عربي فحسب، بل أخذ الصوفية منذ القرن الثالث يتكلّمون في الحبّ الإلهي مستعينين في شرح ماهيته وبيان أحواله بالحبّ الإنساني الذي عرفه الناس وجربوه وشاهدوا آثاره، والاستعانة بالمحسوس في توضيح المعقول طريقة طبيعية في تقريب المعلومات إلى الأذهان، ولذلك كثر في كلام الصوفية عن الحبّ دوران هذه الألفاظ: القرب والبعد، الوحشة والأنس، الغيبة والحضور، الصحو والسكر، وأمثال هذه الألفاظ ممّا يجري بعضه مجرى الاصطلاح بينما يجري بعضه الأخر مجرى الرّمز.

وإذ كان لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها، انفردوا بها عمّن سواهم ، وتواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المُخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، فإنّ الصوفية يستعملون أيضا ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإخفاء والستر على من باينهم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع التكلّف، أو مجلوبة بضرب التصرّف، بل هي معاني أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم.

ومن العرض السابق يتبيّن أن ابن عربي قد ولج هذا الباب، وجعل منه أعظم أبواب التصوّف في خطابه الشعري، وخاصّة في ديوانه (ترجمان الأشواق) الذي يعدّ ثمار تجربة شعرية وشعورية اكتسبها الشاعر من عمق البيئة المغربية وأضاف إليها من بيئة الحجاز ما عطّرها من نفحات روحية، ساقها الشاعر في قالب غزلي نتلمّس فيه صدق عاطفة الحبّ الإنساني والتي حوّلها الشاعر في شرحه إلى معانٍ علوية ليسير في ركاب أصحاب الأذواق.

كما عبّر الششتري[1] عن حبه الإلهي بأسلوب الحب الإنساني جاريا في ذلك على سنن الصوفية في الإشارة إلى مواجيدهم ومكاشفاتهم عن طريق أساليب مستعارة من الشعر الغزلي، وفي

---

[1] – أبو الحسن الششتري هو على بن عبد الله النميري، ويكنى بأبي الحسن، والششتري نسبة إلى شُشْتُر وهي قرية من عمل وادي آش بالأندلس، ويقول المقري إنّ " زقاق الششتري معلوم بها" نفح الطيب : المقري، ،ج:2،ص:185. وشُشتر بضم الشين الأولى والتاء.

تلقى الششتري علومه الدينية كبقية العلماء المسلمين، ثم انتقل منها إلى دراسة الحكمة، أي الفلسفة، حيث انتهى به المطاف إلى دراسة التصوف، وطرقه علما وعملا، وهذا هو صاحب عنوان الدراية يشير إلى منهج دراسته تلك حين قال: "من الطلبة المحصلين، ومن الفقراء المنقطعين، له معرفة بالحكمة، ومعرفة بطريق الصالحين..." ، عنوان الدراية :الغبريني، 210. ويقول المقري :"عروس الفقهاء، وأمير المتجردين وبركة لابسي الخرقة... كان مجودا للقرآن قائما عليه، عارفا بمعانيه من أهل العلم والعمل" . نفح الطيب: المقري، ج:2، ص:185.

الحق أن اعتماد المتصوّفة على هذا النوع من الشعر إنّما كان القصد منه الإعراب والإفصاح عمّا يجيش في نفوسهم من تجارب معنوية، تقرب تجارب الشعراء الحسّيين.

ترعرع أبو الحسن وسط أسرة ميسورة ذات جاه وحظوة يدل على ذلك قول النجم الإسرائيلي عنه "وكان من الأمراء وأولاد الأمراء فصار من الفقراء وأولاد الفقراء". الإحاطة في أخبار غرناطة: لسان الدين بن الخطيب: ج:4،ص:206،

خدم الششتري أبا محمد بن سبعين، واشتهر باتباعه بل أنه كان يسمي نفسه بـــ "عبد ابن سبعين" مقدمة ديوان أبي الحسن الششتري، ص:9. لشدة تعلقه به وإيثاره له.

تأثر في بداية حياته الصوفية بالشيخ أبي مدين الذي فتن صوفية المغرب والأندلس بمجالسه وما يتردد فيها من علوم الشريعة والحقيقة، ولكن يبدو أن شيخه عبد الحق لم يرض بهذا التأثر حين قال له "إن كنت تريد الجنة، فاذهب إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة فهلمّ إلي". مقدمة ديوان أبي الحسن الششتري، ص:9.. وفي مجال الموازنة بين تصوفه وتصوف أبي مدين قال :" شعيب عبد عمل ونحن عبيد حضرة". مقدمة ديوان أبي الحسن الششتري، ص:9.، وهويشير بذلك إلى أن تصوف أبي مدين يعتمد على علوم الشريعة، بينما تصوف ابن سبعين يرتكز أساسا على الذوق والكشف، وفي الحق أن التصوف الأوّل يصلح التعبير به عن البداية، بينما التصوف الثاني يصلح التعبير به عن النهاية.

قام الششتري برحلات متعددة مع شيخه ابن سبعين، وطاف منفـــردا بشتى الأقطار الإسلامية، فقد زار مكناس وفاس، وطرابلس الغرب، وكان ممّن دخل بجاية. ينظر تاريخ الأدب الجزائري: محمد الطمار،ص: 150. ثم القاهرة، وصحاري الشام ومصر حيث تردد هناك على كثير من الأديرة وقابل الكثيرين من الرهبان والشمامسة وتعرف عن كثب على طقوسهم وعاداتهم.

وقد كانت السياحة من أساليب الحياة المصطفاة لدى متصوفة الإسلام. فهم لايقتصرون على القراءة الواسعة ، بل إن نزاهتهم العلمية تدفعهم إلى التعرف على الحقائق والآراء والمذاهب والنحل من أفواه أصحابها كلما سنحت الفرصة بذلك.

مات عبد الحق بن سبعين وخلّف وراءه تلميذه الممتاز أبا الحسن الششتري الذي تولّى الإمامة على الفقراء والمتجردين، وكان يصحبه في أسفاره ما يربو على أربعمئة فقير. ينظر مقدمة محقق ديوان أبي الحسن الششتري، ص:11.،وفي الحق أن للششتري جاذبية وسحرا، فقد استطاع أن يؤثر في الفقراء والمتجردين أكثر من تأثير ابن سبعين فيهم، وكان الطلبة يرجحونه على شيخه، غير أنه كان يرفض هذا التفضيل ويقول: "إذا ذكر هذا إنما لعدم اطلاعهم على حال الشيخ وقصور طباعهم" عنوان الدراية، الغبريني، ص:210..

توفي الششتري سنة 668 هجرية في أثناء عودته من الشام إلى مصر متأثرا بالمرض الذي أصابه بالقرب من ساحل دمياط في بقعة يقال لها الطينة فلما عرف اسمها قال "حنت الطينة إلى الطينة" وأوصى أن يدفن بمقبرة دمياط. وعند وفاته حمله الفقراء على أعناقهم إليها حيث دفن بها. مقدمة محقق ديوان أبي الحسن الششتري، ص: 12.

أما عن كتبه فيذكر المقري له "العروة الوثقى في بيان السنن" و"إحصاء العلوم"،و"ما يجب على المسلم أن يعمله ويعتقده إلى وفاته" و"المقاليد الوجودية في أسرار الصوفية"و" الرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة" و"المراتب الإيمانية الإسلامية والإحسانية" و"الرسالة العلمية"...ـــ ينظر نفح الطيب،المقري، ج:2،ص:185.

كما ترك الششتري ثروة شعرية طائلة يقول الغبريني عن طريقته في نظم الأشعار والموشحات والأزجال: "وشعره في غاية الانطباع والملاحة، وتواشيحه، ومقفياته ونظمه الهزلي الزجلي في غاية الحسن"- عنوان الدراية،الغبريني، ص: 210. ويقول ابن عباس الرندي: "وأما أشعار الششتري ففيها حلاوة وعليها طلاوة، وأما مقطعات الششتري وأزجاله، فلي فيها شهوة وإليها اشتياق وأما تحليتها بالنغمة والصوت الحسن فلا تسل، فإن قدرتم أن تقيدوا منها ما وجدتموه، فافعلوا ذلك"- مقدمة محقق ديوان أبي الحسن الششتري، ص: 4.

وإذا كان ابن عربي أول من استخدم الموشح في التصوف، فإن الششتري أول من استخدم الزجل في التصوف - ينظر مقدمة محقق ديوان أبي الحشن الششتري، ص: 7.وترتب عن هذا أن صار له طريقة خاصة في نظم الشعر والموشحات والزجل.

ولم يكن الششتري بدعاً بين الصوفية ، فها هو ذا ديـــوانه يتغنى فيه بالحب والجمـــال والخمر، ويذكر أسماء المحبوبات وما يتعلق بهذا من ألفاظ شعراء الغزل والخمر.

والمتأمّل في هذا الديوان يجد أنه يكاد يكون كله تصويرًا لعاطفة واحدة هي عاطفة الحب التي تغنى بها الششتري فقد استعمل طائفة كبيرة من مصطلحات شعراء الغزل والخمر، فالحب والعشق والغرام والهوى والوصل والصد، كل هذه الألفاظ وكثير غيرها يجد القارئ أن ديوانه قد حفل بها.

كما تغنى بالخمر وأوصافها ووصف آثارها في نفوس المقبلين عليها ، وهو هنا يستعمل كل ما يتعلق بالخمر من دَنٍ وكأس وقدح ونديم وساق، وسكر وصحو وذوق وشرب، وما إلى ذلك من الأشياء التي يتردد ذكرها عادة في الشعر الخمري.

ولا شك في أن الشاعر يصطنع في شعره هذا الأسلوب التلويح والإشارة مثله في ذلك مثل شعراء الصوفية الذين يؤثرون هذا الأسلوب على غيره من أساليب التصريح والعبارة ، وأحب أن أسارع إلى القول إن هذا الأسلوب الذي جعله الصوفية وسيلة من وسائل التعبير في غزلهم قد فتح بابا واسعا من الالتباس والغموض، فهناك قصائد غزلية إلهية يصعب تمييزها من القصائد الغزلية التي قيلت في الحب الإنساني، غير أن هناك قصائد غزلية لا يشك أحد في صوفيتها أو ينكر الحب الإلهي الذي ينساب من خلال أبياتها، ومن أبيات الششتري الغزلية التي يمكن أن تفهم على أنها أبيات قيلت في الحب الإنساني هذه المقطوعة :

سَهِرْتُ غراما والخلِيّـــون نَوَّم ... وكيف ينـــام المســـتهام المتيّـــمُ
ونادمني بـــعد الحبيـــب ثلاثة ... غرامي ووجدي والسّـــقام المخيّمُ
أأحبابنا إن كان قتلي رضاكم ... فها مهجتي طوعا لكـــم فتحكّموا
أقمتم غرامي في الهوى وقعدتمُ ... وأسهرتموا جفـــني القريـــح ونمتمُ
وألّفتم بين السّـــهاد وناظري ... فلا القلب يسلاكم ولا العين تكتمُ
وعاهدتمونا أنكم تحسنوا اللقا ... فلمـــا تمـــلّكتم قيـــادي هـــجرتمُ
وما لي ذنب عندكن غير أنّني ... وفيت لمـــن أغـــدرتـــم فغـــدرتمُ[1]

ومن المعلوم أن هذه الأبيات تنتمي إلى الغزل العذري الذي يحفل بمعاني العفة والطهارة في الحب، وبهذا فإن الششتري قد استلهم في أبياتـــه قصص الغرام العفيف وحكايـــات الحـــب

[1] – ديوان أبي الحسن الششتري، ص: 66.

العذري، وأكسبها دلالات علوية جديدة لم يقصدها قائلوها، ولا شك في أن الذي ساعد الصوفي في اتخاذ هذا المسلك هو ما منحوه للعاطفة من أهمية، إذ جعلوها طريقة للهداية إذا حسنت قيادتها، وذلك أنهم آثروا اتّباع القلب في الوصول إلى الله على اتّباع العقل، فأخذوا أنفسهم بالرياضة والتهذيب رجاء السمو بالروح، وكان لذلك أثر كبير في الأدب عند شعرائهم الذين عبّروا عن عواطفهم وأفكارهم فأضفوا على الجمال معنىً جديدًا، وخلقوا بذلك في الأدب وسائل للتعبير عن المعاني الرّوحية ، فكان للمعاني الغزلية، في شعرهم روعة الجدة التي لم يكن إليها سبيل إلاّ بتجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال الحسي[1].

ومن الأبيات الغزلية التي جرى فيها على طريقة شعراء الحب العذري هذه الأبيات:

للعيس شوق قادها نحو السّرى لّما دعـــا أجفـــانها داعي الكـــرى
أرخ الأزمـــة واتبـــعها إنهـــا تدري الحمى النّجدي مع من درى
حثّ الركاب فقد بدت سلع لنا وانزل يمين الشعب من وادي القرى
واشتّـــم ذاك الترب إذا ما جئته تلفـــيه عند الشّـــم مســـكا أزفرا
فإذا وصلت إلى العقيق فقل لهم قلـــب المتيـــم في الخيام قد انبرى
عانق مغانيـــهم إذا لم تلقـــهم واقنع فقـــد يجزي عن الماء الثّرى
يا أهل رامة كم أروم وصالكم وأبيـــع فيه العـــمر لو ما يشترى
وأشد عروة قربكم بـــيد الرّضى والدّهر يفصـــم ما أشد من العرى
أهلا وسهلا كل ما ترضـــونه فلقد رضيـــت وما رأيتم لي أرى[2]

وفي هذه الأبيات يشير الشاعر إلى الرحلة التي يقطعها المحب علـــى ظهور الإبل طلبـــا للحبيبة، كما يشير إلى مرابها من أماكن وجبال وأودية كنجد ، وسلع ووادي القرى.

وفي الحق أن هذه الألفاظ والمعاني كلها ليست مقصودة لذاتها، بل هي" لاستمالة السّامع والاستئثار بعاطفته والإيحاء إليه بهذا الحب الملتاح والهوى العاصف المذعن"[3].

---

[1] – ينظر ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي،(دراسات نقدية ومقارنة في الحب العذري والحب الصوفي)، محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت ،1980،ص: 222.

[2] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:50.

[3] – دراسات فنية في الأدب العربي، عبد الكريم اليافي،ص:339.

إذن لقد نقل الششتري أشعاره تلك من مجال العاطفة الإنسانية إلى مجال الحب الإلهي محتذيا في ذلك سنن الصوفية الذين فتنوا بهذا القالب الشّعري.

كما نجده قد استغل شخصية قيس بن الملوح في التعبير عن حبه الإلهي شأنه في ذلك شأن الكثير من المتصوفة الذين خلعوا على قيس "من تجاربهم الفردية فجعلوه رمزًا للمحب الذي فني عن أوصافه وذاته والعبارة المشهورة (أنا ليلى) وهي التي أنطق الصوفية بها قيسا، شديدة الشبه بعبارة الحلاج المشهورة (أنا الحق)، ويدل هذا التشابه من قريب على معنى الفناء والاتحاد، كما يدل على أن الصوفية أدخلوا في أخبار المجنون ما يدل على رهف حسّه ورقة شعوره وشبوب عاطفته، وذكروا أنه كان كثير الإغماء على ذكر ليلى، والإغماء عند الصوفية مصاحب دائما لنوبات الوجد الصّوفي حيث يظل الصّوفي فاقد الوعي بما حوله ولكن وعيه الباطني يقظ"[1]، وأبيات الشّشتري التي وظّف فيها شخصية قيس للتعبير عن حبّه الإلهي المفضي إلى الوحدة والفناء في المحبوب، تؤكد ما نذهب إليه، فهو يقول:

غير ليلى لم ير في الحيّ حي	سل متى ما رتبت عنها كل شيْ
كل شيء سـرها في سرى	فلذا يثـني علـيها كـل شي
قال من أشهد معنى حسنها	إنـه منتشـر والكـل طـيْ
هي كالشّمس تلالا نورها	فمـتى ما إن ترمـه عـاد فيْ
هي كالمرآة تبدي صـورا	قابلتـها وبهـا ما حـل شيْ
هي مثل العـين لا لون لها	وبها الألوان تبـدي كل زي...
لبسها ما أظهرت من لبسها	فلها في كـل موجـود مرىْ
أسفرت يوما لقيـس فانثنى	قائلا يا قوم لم أحبـب سوىْ
أنا ليلى وهي قيس فاعجبوا	كيف مني كـان مطـلوبي إلي[2]

ففي هذه الأبيات عبّر الشّاعر عن الوحدة المطلقة "بليلى" حيث يتجلى الوجود المطلق في كل مظهر وصورة، بل ليس في هذا الكون كله سوى هذا الوجود.

[1] – شعر عمر بن الفارض(دراسات في فن الشّعر الصوفي)،ص: 119.

[2] – ديوان أبي الحسن الششتري،ص:82.

وفي الحق أن الششتري كغيره من شعراء الصّوفية النظريين الذين يعودون إلى الحب العذري الذي يسمو بروح المحب فيجعله يتذكر به جمال مبدعه ويؤدي به ذلك إلى بلوغ الغاية المثلى من الحب وهي العشق الإلهي، وما يتبع ذلك من الوجد والهيمان...[1]

ويبدوا أن الصّوفية في المغرب العربي قد تأثروا في ربطهم بين الحب الإنساني والحب الإلهي على هذا النحو بآراء أفلاطون القائلة "إن الحب الإنساني قد يكون طريقا إلى الله إذا تهيأت لذلك الأسباب ... فمر المحب بمراحل ابتلائه بالجمال الإنساني ، متجاوزا إياه مستهدفا بحبه من هو أهل للحب الخالد، وهو مصدر كل جمال، ولا يكون ذلك إلا إذا تحرر المرء من الفتنة بالجمال الجسدي، وعدّه من المظاهر التي لا يصح أن ينخدع بها المتأمل فيه، إذ هي صور للجمال والفضائل الرّوحية، وليست سوى صور"[2].

وبهذا يكون الصوفية في المغرب العربي ومن بينهم أبو الحسن الششتري "قد أضفوا على الجمال معنى جديدا، وخلقوا بذلك في الأدب وسائل للتعبير عن المعاني الرّوحية وجمالها، فكان للمعاني الغزلية في شعرهم روعة وجدة لم يكن إليها سبيل إلا بتجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال الحسّي، ولا يقع ذلك موقعه إلا لدى الذين يتفهمون مثلهم، وينفذون إلى ما يقصدون إليه من معان روحية"[3].

وإذا كان الششتري قد عبر عن حبه الإلهي من خلال أساليب مستعارة من الشعر الغزلي، فإنه قد عبر في مواطن أخرى في ديوانه عن حبه الإلهي دون اللجوء إلى هذا الخطاب الرّمزي ، بل عبّر عنه في خطاب واضح جلي لا لبس فيه ولا غموض:

كشف المحبوبُ عن قلبي الغَطا   وتجلّــى جــهرة منّــي إليّ
لم يشاهد حســنه غيري و لم   يبق في الدّير سوى المشهود فيّ
وجلا عنّي حجــابا كــنته   وتلاشى الكون ياصاح لدي
أي حســن ما بــدا إلاّ لمن   قد طوى العقل مع الأكوان طيّ
ورأى الأشياء شــيئا واحدا   بل رأى الواحــد وترا دون شيّ[4]

[1] - ينظر ليلى والمجنون ، ص:182.
[2] - ليلى والمجنون ، ص: 202.
[3] - ليلى والمجنون، ص:202.
[4] - ديوان أبي الحسن الششتري،ص:80.

ومن الأشعار التي يتضح فيها معنى الحب الإلهي أيضا:

لا تلتفــت بالله يا نــاظـــري لأهيفٍ كالغُصُن النـــاضر
ما الســـرب والبـــستان ومالعلع ما الخيف ما ظبي بني عامر
يا قلب واصرف عنك وهم النقا وخل عن سرب حمى حاجر
جمـــال مـــن سمّـــيـــتَهُ دائـــر ما حاجة العـــاقل بالدائـــر
وإنمـــا تطلـــــبه فـــي الــذي هام الورى في حسنه الباهر
فالشعـــث والغـــبر كمثلي أنا أفنى من أجل الأول الآخر
أفاد للشمــــس السّـــنا مثلـــما أعـــاره للقمـــر الزاهـــر
أصبحت فـــيه مغـــرما حائـــرا لله در المـــغرم الحـــائـــر[1]

يتبين من الأبيات السابقة أنه يستهدف بحبه من هو أهل للحب الخالد، غير مكترث بالحب الإنساني الدائر، ذلك لأن الحب الخالد هو أصل كل جمال في الكون ومصدره، بل إن جميع الموجودات قد استمدت منه وجودها، فقد اقتبست الشمس من نوره، كما أعار للقمر ضياءه .

والمحبة الإلهية لديه قديمة وجدت منذ الأزل في عالم ليس فيه تعيين بشكل أو تقيد برسم، وهو عالم مغاير في طبيعته لعالم المكونات الحادثة:

يا صاح هل هذه شموس تلوح للحي أم كـــؤوسُ
مـــدامة كلـــمّا تجلـــت أنوارها تسجد الشـــموسُ
قد زوجت وهي للندامى تجلى كما تنجلي العروسُ
وعصرها كان في زمان لا الكرم فيه ولا غـــروسُ
وتوجت والزمـــان طفل من قبل أن توجد الطروسُ[2]

وقال أيضا:

سُقيت كأس الهـــوى قديما من غير أرضي ولا سمائي
أصبحت فيه فريد عصري بين الورى حاملا لوائي
لي مذهب، مذهب عجيب في الحب قد فاق يا هنائي[1]

---

[1] – ديوان أبي الحسن الششتري،ص: 48.

[2] – ديوان أبي الحسن الششتري،ص: 51-52.

وهكذا فقد صرح الششتري أن المحبة الإلهية مترهة عن التقيد بقيود الزمان والمكان، وأن وجودها سابق على وجود النشأة الكونية.

كما شكّل الحب الإلهي عمود الفقار في ديوان العفيف التلمساني[2]، فلا تكاد تخلوا منـــه قصيدة، ذلك أن رأس مال الصوفي هو التزوّد بحبّ هذه الذات التي عشقها فبل أن يخرج إلى الوجود في نظره، وقد أصبح هذا الحبّ موضوعا رئيسيا لأرباب التصوّف منذ عصر رابعة العدوية، فقد تغنّى الصوفية بعدها به ، واعتبروه مقاما من مقامات السلوك، أو حالا من أحواله، ومن هؤلاء يحي بن معاذ الرّازي (ت258هــ)، والحلاّج (ت309هــ)،ثمّ تبعهم على هذا المسلك ابن الفارض، وجلال الدين الرّومي (ت628هــ) في المشرق العربي.

ويعدّ العفيف التلمساني من أبرز شعراء الحب في التراث العربي الصوفي، إذ لم يقصد بشعره الصناعة الشعرية من حيث هي، وإنّما وجده وسيلة أكثر ملاءمة للتعبير عـــن حقائقه تعبيـــرا عاطفيا، فشعره رمزي الطابع، استخدم فيه ألفاظ الغزليين في الحبّ، ومن ذلك استعارة اسم سلمى للمحبوب حيث يقول:

إذا أنا لم أسأل جفونك عن دمـــي ومن صبغت دمع الجفون بعنـــدم؟
فمن ذا الذي يا سلم أشكوا وخير ما شكوت سقامي في الغرام لمسقمي
تلوم على سلـــمى نفـــوس لئيـــمة ويمنعـــني السلـــوان عنها تكرّمي
رأيـــت عذابي وهو عـــذب بحبـــّها فقلت لروحي في هـــواها تنعّمي[3]

---

[1] – ديوان أبي الحسن الششتري،ص: 33.

[2] – هو أبو الرّبيع عفيف الدّين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي بن يس العابـــدي الكـــومي التلمساني، ينتسب إلى قبيلة ندرومة، التي تقيم الآن بمدينة بالقرب من تلمسان تحمل اسم القبيلة أي ندرومة، ولد سنة 613 هجرية، لم يصلنا عن فترة شبابه شيء ذا بال، غير أنّه بعد انتقاله إلى المشرق في العشرية الثالثة من عمره بدأ يذيع صيته بولوجه عالم التصوّف خصوصا مع تجواله في البلاد المختلفة، فقد أقام في بلاد الروم أربعين خلوة مترقيا بنفسه من خلال صنوف الرياضات الروحية، فكان" يخرج من واحدة ويدخل في أخرى، وتدوم كل خلوة على عادة المتصوّفة أربعين يوما"ــ العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة: باشا عمر موسى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،1982،ص:42-43.

ليستقر به المطاف بعد ذلك بدمشق، وكان فيها مباشرا استيفاء الخزانة، ويظهر أنّه في هذه الفترة من حياته قد هجر التصوّف بعد قبوله للوظيفة، وعاش حياته كغيره من الناس حتّى وافاه أجله في شهر رجب من عام 690 هجرية، ودفن في مقابر الصوفية بدمشق. ينظر العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة: باشا عمر موسى،ص:46.

[3] – ديوان أبي الربيع عفيف الدّين التلمساني: العفيف التلمساني،ص:214.

بل إنّ الحبّ عند ليصل إلى حال السكر بأقوام دون شربهم المدام أخذهم العشق منذ القدم ، يعبّر عن هذا بقوله:

خذ من حديثي عن قديم الغرام   أخبار تتلى طيّبات الخـــيام
هم أنس عرضـــوا في الهـــوى   قلوبهم من لحظها للســّهام
واستعذبوا الدّمــع فأغناهـــم   شرابه عن شرب كأس المدام
فهم سكارى من رئيس الهوى   كحال أهل الكهف يقظى نيام[1]

ويمضي به الحبّ في كل مذهب فيوظّف الطبيعة الجامدة فيجعل منها كائنا حيّا متحرّكا دليلا على الحبيب، ويستحضر مريضات الأجفان ليثير بها كلّ عاشق ولهان، وليهزّ بها من له قلب حي ونفس تائقة إلى الظفر بالجمال، ويحوّل الخمر من شراب خبيث إلى لذّة روحية دائمة لا يملّ نديمها تعبيرا عمّا يحسّ به المحبّ في رحاب تأمله في ذات الله عبر صفحات هذا الكون.

[1] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني: العفيف التلمساني،ص:222.

2 – المبحث الثّاني:البعد الفلسفي: وتمثّله الوحدة بقسميها:

أ– وحدة الوجود:

إنّ أهم صوفي في المغرب العربي عُرف بفكرة "وحدة الوجود" هو ابن عربي، وهي الفكرة التي ما فتئ يحفل بها خطابه الشعري والنثري على السواء، وقد أشار ابن عربي إلى هذا المذهب في فتوحاته حين قال:"سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[1]، وعبّر عن هذا شعرا فقال:

فما أنا في الوجود غيري فما أعادي و ما أوالي
فإنني ما عشـــقت غيري فعين فصلي هو اتصالي[2]

بل إنّ ابن عربي يعدّ أوّل واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساسا، كما يؤمن ابن عربي في نظريته في الوجود بالفيض، أي بأنّ الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني، ويفسّر ابن عربي وجود الموجودات بالتجلّي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال وظهور الحق في كل آن بما لا يحصى عدده من الصور.

ويقتضي مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب، والممكن يعني الموجود المتغير الحادث، وهو ما كان وجوده بغيره ويتصوّر فيه الوجود والعدم، وذلك على الرغم مما يسميه بالأعيان الثابتة (الموجودات الممكنة) لأنّ هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لا بد لها أن توجد بالفعل وهي ما يسمّيه الفلاسفة بواجب الوجود بالغير،وهي مرتبة وسط بين الممكن والواجب وهي التي يكون وجودها ضروريا بغيرها، ويقرّر بهذا مرتبتين هما الضروري والممتنع، فإذا اعتبر العالم ممكنا ترتب عليه أنّه وجد في زمان وأنّه غير موجده، وعلى هذا الأساس يخالف مذهبه الذي يقرّر أنّ الوجود واحد في الحقيقة متكثر تكثرا وهميا[3].

وهذه الفكرة ليست بالجديدة لدى المتصوّفة، فقد سبق انتشارها في المشرق، ولابن عربي سلف في ذلك وهو الحلاّج حين قال : (أنا الحق) التي لم يتراجع عنها حتّى صُلب، والشاعر هنا يربط بين تجربته الشعورية وتجربته الصوفية في قالب شعري يجمل فيه مذهبه في الحلول والاتّحاد، فانظر إليه وهو يقول :

---

[1] – الفتوحات المكية : ابن عربي، ج:2،ص:502.

[2] – الديوان الكبير : محي الدين بن عربي، طبعة مكتبة المثنى ، بغداد، 1954،ص:34.

[3] – ينظر مدخل إلى التصوّف الإسلامي: دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة، 1988،الطبعة الثالثة، ص:201-202.

فانظره في شجر وانظره في حجر　　وانظره في كل شيء ذلك الله
كل الأسـامي له إن كنت تعقله　　هو المسـمّى بها فكـلّها الله[1]

فنراه في هذين البيتين يتجاوز حلول الله في الذات الإنسانية إلى حلوله في جميع مخلوقاته، وأنّ هذه المخلوقات جميعها إنّما هي تجلّيات للذات الإلهية، فحينما ترى شجرا أو حجرا أو أي شيء في هذا الكون فإنّما ترى صورة من صور الله الواحدة الأصل والمتعددة المنظر.

غير أنّ ابن عربي يوضّح هذا المفهوم ولا يتركه غامضا في كتابه الفتوحات المكية فيقول: " الوجود متّسم بين عابد ومعبود، فالعابد كل ما سوى الله تعالى وهو العالم المعبّر عنه والمسمّى عبدا، والمعبود هو المسمّى الله، وما في الوجود إلاّ ما ذكرنا، فكل ما سوى الله عبد لله..."[2].

فما هذه الأعيان التي يظهر فيها الحق إلاّ لوازم لإثبات الأسماء والصفات، وبها عُرف الله، لأننا إنّما نعرفه عن طرق هذه الأسماء والصفات المتجلّية في الكون، و"لكن ثنائية الحق ثنائية موهومة زائفة لأنّها من أحكام العقل والنظر، والحس والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة، ولا يستطيع إلاّ أن يدرك التعدد والتكثر"[3]، وفي الحقيقة أنّ الموجود والحق شيء واحد ، وأنّ التفرقة بين الذات والممكنات من الأشكال والصور والأنواع تفرقة اعتبارية، وهو ما يعبّر عنه الصوفية بالجمـع والفرق، ومن ذلك قول ابن عربي يفصّل هذه المسألة شعرا:

جمّع وفرّق، فإنّ العين واحـدة　　وهي الكثيرة لا تبـقي ولا تذر[4]

وقوله :

فللواحد الرحمن في كـل موطن　　من الصور ما يخفى وما هو ظاهر
فإن قلت هذا الحق قد تك صادقا　　وإن قلت أمـرا آخـر أنت عابر[5]

إنّ التجربة الصوفية بشكل عام هي تجربة ذوقية تعتمد الكشف كمصدر للمعرفة، ورغم لحظات الانبساط التي يعيشها الصوفي في كنف ربّه، ينهل صافي المعرفة، ويستروِح بقرب المكان، إلاّ أنّه كثيرا ما ينتابه شعور يحسّ فيه أنّ الطريق الصحيح هو ذلك الطريق المبني على التسليم بأوامر

---

1 – الديوان الكبير : ابن عربي، ص:216.
2 – الفتوحات المكيّة : ابن عربي، ج:2،ص: 502.
3 – فصوص الحكم : ابن عربي، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية،1980، ج:1،ص: 79.
4 – فصوص الحكم : ابن غربي، ج:1،ص:88.
5 – فصوص الحكم : ابن عربي، ج:1،ص:93.

الشرع على ظاهرها دونما حاجة إلى تفلسف زائد، أو تتبع للأسانيد، نلتمس هذا من قوله وهو يحنّ إلى دين العجائز:

دين العجائز مأوانا ومذهبنا وهو الظهور به في كل معتـــقد
به أدين الله فإنّ الله رجّحه على التفكّر في كشف وفي سند[1]

ومع إقراره بهذا فإنّه لا يفرّط فيما أوتي من عن طريق الكشف من علم، فهو من المنن التي يهبها الله للصالحين من عباده، ولذلك فهو يقوم بواجب نشرها بين الخلق، ولعل هذا من أسباب رحلته المشرقية التي قادته إلى بلاد الحجاز والشام ،فيقول:

علوم لنا في عالم الكون قد سرت من المغرب الأقصى إلى مطلع الشمس
تجلّى بها من كان عقـــلا مجـــرّدا عن الفكر والتخمين والوهم والحدس[2]

والخلق عند ابن عربي بالنسبة إلى الله ظل لا حقيقة له إلاّ بمقدار ما يفيض على الظلّ من صاحب الظل، وهم السبيل الوحيد لمعرفة الحالق، وممّا أنشده حول هذه الفكرة قوله:

تنزهت ذات من قد حار طالبها سبحانه جلّ أن تحـــظى به الفكر
هو الوجود الذي في كونه سند لخلـــقه و له سمـــع وهـــو البصر
إنّي لعبد لمـــن كانت هويتـــه عيني وما أنا عين الحق فاعتـــبروا
لو كنته لم أكن بالعجز متـــصفا عن كون ما تظهر الأسباب والقدر
إنّـــي لعبـــد فقـــير في تقلّبـــه هذي نعـــوتي وأما اسمي هو البشر
ووالـــدي آدم والكـــل متصف بعجـــزه الـــذي إليـــه يفتـــقـــر
فغايـــتي الفقر والتتريه غـــايتـــه عن غايـــتي والغـــنى عني هو الوزر
أعطيته الوصف من ذاتي فلي شرف بـــه تـــترلت الآيـــات والســـور[3]

كما لا يلزم عنده في الوحدة اتّصاف الوجود الحق بالإمكان والحدوث وسائر صفات النقص باعتبار أنّ تلك الصفات المحدثة للإنسان والنبات والحيوان والجماد، وذلك لأنّ الوجود الواحد بالذات الكامل بالصفات،لا يمكن أن يتّصف بالحدوث والإمكان، وهو متره عن صفات النقص

[1] – الديوان الكبير : ابن عري، ص:106.
[2] – فصوص الحكم : ابن عربي، ص:48.
[3] – الفتوحات المكية: ابن عربي، ج:2،ص: 502.

لكونه واجبا بالذات وكاملا بالصفات، وإنّما تلك الصفات للتعيينات والظهورات، وتعدد التعيينات والظهورات تعددا حقيقيا واقعا لا يوجب تعددا في ذات الوجود، كما أنّ تعدد أفراد الإنسان لا يوجب تعددا في حقيقة الإنسان.

ولمخالفة معظم هذه الآراء لظاهر الشرع يلجأ ابن عربي للتدليل لها بآيات قرآنية يفسّرها تفسيرا ذوقيا، في محاولة للتلبيس على الفقهاء الذين لم يرتضوا مذهبه، من ذلك قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ} [القصص:88]، وقوله تعالى: { وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى} [الأنفال:17]، وآيات كثيرة أخرى، يؤوّلها وفق مذهبه الاتّحادي

والحق أنّ نظرية وحدة الوجود هذه لم تكن من إبداع المتصوّفة المسلمين، فبذورها الأولى كانت موجودة من قبل لدى صوفية الهنود، كما تعزى إلى أفلوطين في شكلها الفلسفي المنظم، وإلى تلامذته من بعده[1]، وأضاف إليها الصوفية تعديلات أخرى وفق ما يتلاءم ومقاماتهم.

[1] – شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي: عاطف جودة نصر، دار الأندلس ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى، 1982، ص:330.

ب- الوحدة المطلقة:

سميت بالوحدة المطلقة تمييزا لها من المذاهب الصوفية الأخرى في الوحدة، وتسمى أيضا بالوحدة النقية الخالصة أو بالإحاطة.

وكان الششتري من الدعاة إلى هذه الفكرة متأثّرا في ذلك بابن سبعين الذي انطلــق من التمييز بين ما هو وجــود حقيقي، وبين ما هو وجود وهمي، فهو يعتقد أن الحق واحد أما ما عداه فضرب من الوهم ،"فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحدا، وذلك الواحد هو الحق"[1].

وهذه الأوهام ناتجة عمّا يعرض لعقولنا من الأعداد والكثرة وما يؤثر من ذلك في تكوين أحكامنا التي تعبر عن معرفتنا بما هو محيط بنا ضمن ظروف والمكان والزمان[2].

وفي الحق أن هذه الأوهام لا مجال لزوالها إلا لمن بلغ درجة اليقين والعرفان، ولا يفوز بهذه المكانة إلا أهل التحقيق، والتحقيق "يطلقونه على هذا العلم (الوحدة المطلقة)، والعلماء بالله ومن فوقهم من أنبياء الله ورسله وأوليائه علّموه، وخصّوا به من رأوه أهلا له..."[3]، وراح الششتري يتغنى بهذا المذهب بقوله:

هو الحق ثم الأَيس والأيس كُلُّ ما   ســواه أرى ليــسا ولكــنه غطّى
ولست أرى غيرا إذا ما لحظتــه   ومن يلحظ الأوهام لم يشهد القسطا[4]

وقوله أيضا :

رأينــاك في كل أمــر بدا   وليس من الأمر شيء لنا
سترت اسمكم غيرة ها أنا   أموه بالشعب والمنحنى
إذا كنت في كل حال معي   فعن حمل زادي أنا في غنى
فأنتم هم الحق لا غيركــم   فيا ليت شعري أنا من أنا[5]

---

1 - روضة التعريف، 605/2.

2 - حركة التصوف الإسلامي،شرف محمد ياسر، منشورات وزارة الثقافة، سوريا،1984، ص:297-298.

3 - روضة التعريف: لسان الدّين بن الخطيب، تحقيق: محمّد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب،(دت)، ج:2،ص: 608.

4 - ديوان أبي الحسن الششتري، ص:54، والأيس هو الوجود الثابت، وهو كلمة يونانية.

5 - ديوان أبي الحسن الششتري، ص: 69.

ويتبيّن من هذه الأبيات توكيده للكائن الواحد الموجود حقيقة وضرورة، بل هو الوجود كله،أما ما عداه فغشاوات وأوهام لا أساس لها في الوجود.

ولا يزال الالتباس قائما، والأوهام مخيمة ما لم يتحقق الإنسان بالوحدة المطلقة، فالإنسان المتصف بهذه الصفة هو الوحيد القادر على فتح ما استعصى فتحه، وإلى هذا أشار حين قال :

قد فتح القفل الذي أغلق   الإنسان يا صاح فما أقدره
قفل من الأسمـــاء قد حله   خلـــيفة الحق الذي دبره[1]

وقال أيضا :

وإن فهم الأسماء كان خليفة   وعامله في الرفع يعمل في الجرّ[2]

ولكن هذا الخليفة-أي المتصف بالوحدة المطلقة- الذي استطاع أن يفك المعميات، وأن يفهم أسرار الأسماء هو دائما عرضة للوم والتقريع، بل إن الناس يفرون منه عند اللقاء كما تفر العير من اللّيوث الهصورة:

من كسّر الظّلّم[3] عن نفسه   وكان في العالم ذا مِخبرة
بدا له الكنْز الذي خـــفي   فليشكر اللهَ الذي بصّره
تبصره في النـــاس ذا محنة   وربما بعـــضهم عيّـــره
تخـــالهم عنـــد اللقـــاء له   عيرا إذا فرت من القسورة[4]

ومن عادة الداعي أن يدعو الناس بالحسنى لاقتداء طريقته، فتسامح الششتري ولين جانبه يفرض عليه هذا النهج الذي يسمح للفقهاء حل لغز الوجود وفك معمياته ، يقول في أحد موشحاته :

أنت يافقيه سلّم   وافهم الرموز
واقتدي بمن يعلم   حل ذي اللّغوز
وادنُ مني تتعلم   كل ما تعـــوز[5]

[1] - ديوان أبي الحسن الششتري،ص:47.
[2] - ديوان أبي الحسن الششتري،ص. 44.
[3] - هكذا وردت في الديوان ولعلّها (الطلّسْم).
[4] - ديوان أبي الحسن الششتري،ص: 46-47.
[5] - ديوان أبي الحسن الششتري،ص: 104.

والوحدة المطلقة لا يتوصل إليها بالعقل، بل إن العقل يحجب الحقيقة ويخفيها فهو أساس الأوهام والضلالات:[1]

أمامك هول، فاستمع لوصيتي عقال من العقل الذي منه قد تبنا
أباد الورى بالمشكلات وقبلهم بأوهامه قد أهلك الجن والبنَّا
محجتنا قطع الحجا وهو حجنا وحجتنا تتلوه باء بها تمنا[2]

وقال أيضا:

تقيّدت بالأوهام لما تداخلت عليك، ونور العقل أورثك السجنا[3]

إذن فسبيل الوحدة المطلقة أو الإحاطة الذوق والكشف، وليس سبيل العقل والفكر،وفي نظر الششتري وزمرته أن الوحدة المطلقة قد أفادت من العلوم السابقة لها فأخذت ما هو صائب وطرحت ما هو خاطئ، ثم تخطّتها إلى درك الحقيقة المطلقة .

وهذا العلم (علم التحقيق) لا يمكن أن يدركه الفيلسوف والصوفي ولا صاحب علم الكلام بدون التحقق بالوحدة المطلقة والاتصاف بها، وهذا فقد غابت الحقيقة عن هرمس وسقراط، وأفلاطون، وأرسطوا، والحلاج، والشبلي، والنُّوفزي، والشوذي، والسهروردي، وابن الفارض، وابن قَسي، وابن مسرة، وابن سينا، والغزالي، وابن طفيل، وابن رشد، وأبي مدين،وابن عربي، والحرّالى، والأموي، يقول أبو الحسن الششتري في ذلك:

فكم واقف أردى وكم سائر هدى وكم حكمة أبدى وكم مملق أغنى
وتيم أرباب الهرامس كلهم وحسبك من سقراط أسكنه الدَّنا
وجرّد أمثال العوالم كلها وأبدى لأفلاطون في المثل الحسنى
وهام أرسطو أو مشى من هيامه وبثّ الذي ألقى إليه وما ضنّا
وكان لذي القرنين عونا على الذي تبدى له، وهو الذي طلب العينا
وذوّق للحلاج طعم اتحاده فقال أنا من لا يحيط به معنى
فقيل له: ارجع عن مقالك قال:لا شربت مداما كل من ذاقها غنّى

[1] -ديوان أبي الحسن الششتري،ص: 73.

[2] – قوله "باء بها تمنا" يقصد باء الوحدة، واعتبرت كذلك من القول المأثور "بي كان وبي يكون كل ما هو كائن".ينظر روضة التعريف،ج:2،ص: 211، تعليقات المحقق.

[3] – ديوان أبي الحسن الششتري، ص:72،

وانطق للشبـــلي بالوحـــدة التي أشار بها لما محـــا عنـــده الكونا
وكان لذات النوفـــزيّ مـــدّ لها يخاطب بالتوحـــيد، صيره خدنا
وقد شذ بالشوذي عن نوعه فلم يمل نحو أخــــدان و لم يسكن المدنا[1]
....

فكل هؤلاء الحكماء الصوفية لم يدركوا ما أدركه عبد الحق بن سبعين، ويشاطره الرأي تلميذه أبو الحسن الششتري حين قال: وهو بصدد تقييم آراء أستاذه عبد الحق بن سبعين:

وأظهر منه الغـــافقي[2] لما خفي وكشّف عن أطواره الغيم والدجنا
وبين أســـرار العبـــودية التي عن إعرابها لم يرفعوا اللّبس واللحنا
كشفنا غطاء من تداخل سرها فأصـــبح ظهرا ما رأيتـــم له بطنا
هدانا لدين الحق من قد تولّهت لعـــزته ألبـــابنـــا، ولـــه هدنـــا
فمن يبغي السير للجانب الذي تقدس ، يأتـــي الآن يأخـــذه عنا[3]

وفي الحق أن القائلين بالوحدة المطلقة يقتربون من أصحاب وحدة الوجود، ولكن مع غلو في التعقيد والمعاظلة، وإذا كان ابن سبعين قد أخفق عن بلوغ المرام، فإن تلميذه الممتاز قد استطاع أن يعبر عن هذا الرأي ببساطة ويسر، ولعل هذا هو السبب الذي دعا بعض الصوفية الأقدمين إلى تفضيله على أستاذه العظيم ابن سبعين بقوله: "والله ما بخلت عليك بسر، ولا هذا لي بطوق، وما زال قلبي سبعيني في مترع ابن سبعين لا لإنكار عليه، ولا لاعتقاد شيء مما نسبه أهل الجهل المركب إليه، ولكن رأيت كثيرا من الكلام يعذب ويعي القلب ويتعب... وأن كلامه لا يجري على أسلوب واحد، لأنه تارة يتنازل حتى يقول القائل هو في يدي أنا له مسترق، وتارة يستعلى في الجو المنخرق وكلام الششتري عندي أقرب مأخذا من كلامه –أعني كلام ابن سبعين–"[4].

وتعرّض عفيف الدّين التلمساني لهذه المسألة في ديوانه الشعري الذي تناول فيه أغراضا شعرية متنوعة كالغزل الصوفي الذي تكلّم فيه عن المرأة، والمنازل، والحب، والخمريات حيث تعرّض إليها عن طريق وصف مادّها وبيان ماهيتها،ومتعتها، ولذّها، إضافة إلى قصائد جعل من الطبيعة موضوعا

---

[1] – ديوان أبي الحسن الششتري، ص: 74-75.
[2] – يقصد بالغافقي أستاذه عبد الحق بن سبعين.
[3] – ديوان أبي الحسن الششتري، 76.
[4] – الرّسائل الكبرى: ابن عباد الرندي ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1957،ص:197.

لها، ثمّ هناك مواضيع أخري تصب في جانب العقائد وأتى بها من منظور صوفي فلسفي"شأنه شأن من تقدّمه، وأتى بعده حيث نجد توظيفه لــ الله، والعقل، والحقيقة، والخمر، والأزمان والكون أوالأكوان، وكذا الجمال والحسن...وطبقات الصفوة من الرسل، والأنبياء، ورجال التصوّف، وتلك كلّها تقوده، أو لا تنسيه في شخص الرسول صلّى الله عليه وسلّم حيث تناوله في قصائد خاصة به"[1]، ومجمل قصائد ديوانه تصبّ في موضوع واحد وهو تحقيق الوحدة المطلقة التي أفضنا في الكلام عنها.

ومن أبيات العفيف التلمساني من بحر الكامل ليؤكد صفة الكمال لله عز وجلّ التي يقرّ فيها بهذه الوحدة قوله:

وإذا رجعت إلى الصحيح فكلّنا أغصان دوح قد حواها مغرس
معنى به لطف الكثيف فأصبحت صمّ الحبال هي الغصون الميّس
وحقيقة طــوت البعيــد فرامة نجدّ، وليث الغاب ظبي ألعس
ووراء ذلــك لا أشــير لأنــه سرّ لسان النطق عنه أحــرص
أمرّ له وبــه، ومــنه تعيّــنت أعياننا ووجــودنا المــتلبّس[2]

فأعياننا ووجودنا عند العفيف التلمساني ما هو إلاّ وشي مستعار، وشيء متلبّس لا حقيقة له في الوجود الفعلي، لأنّ الموجود واحد لا أكثر، فالوجود واحد وهو وجود الله فقط، أمّا سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثابتة، ولنصغ إليه في هذه الأبيات يقرّر هذه الحقيقة حينما يقول:

أيا واحدا في الحسن ليس له مثل ومن حار في إدراكه الحسّ والعقل
ومن كلّما شاهدت إطلاق حسنه يقيّدني عن كلّ فضل له فــضل
أوجّه أسراري إلى كــلّ وجــهة فأشهدها من نور وجهك لا تخلو
وأنظر هل شيء ســواك فلا أرى سوى واحدا في بعضه يثبت الكلّ
تعشّقت من قبل أن يخلق الهوى فألفيته قدمــا تعشــقني قــبل[3]

[1] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:حققه وقدّم له وعلّق عليه الدكتور العربي دحو،ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،1994،ص:25.

[2] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:125.

[3] – تاريخ الأدب الجزائري: محمد الطمار:ص:206.

فهذا المذهب في نفسير الوجود يختلف عن المذاهب الصوفية الأخرى في وحدة الوجود التي تفسح مجالا للقول بالممكنات على وجه ما، وهذه الوحدة المطلقة أو الوحدة النقية الخالصة، أنكرت كلّ النسب والإضافات والأسماء، فهي بذلك متزّهة عن المفهومات الإنسانية التي يمكن أن تخلع عليها، وقد تأثّر العفيف التلمساني في هذا بالششتري وأستاذه ابن سبعين وكلاهما من المتصوّفة المغاربة.

وبما أنني قد أطلت في تفصيلات هذا المذهب عند الششتري فقد اكتفيت هنا بالإشارة فقط من خلال هذه الأبيات للعفيف التلمساني دون بسط الأمر لخصوصيات هذه الرسالة التي تتناول الخطاب الشعري الصوفي بشكل عام دون تخصيص.

تلك هي باختصار آراء أصحاب الوحدة المطلقة، وموازين الناس عندهم، وقد استرعت هذه الأقوال لسان الدين بن الخطيب فقال في حقها "ارتكبت هذه الطائفة الشوذية السبعينية مرتكبا غريبا من القول بالوحدة المطلقة، وهاموا به، وموهوا ورمّزوه، واحتقروا الناس من أجله"[1].

[1] - روضة التعريف، ج:2،ص:604-605،قال ابن سبعين وهو بصدد الافتخار بهذا العلم: "وهذا الذي نريد أن ننبه عليه هو مما لم يسمع في عصر، ولا قيل أنه ظهر في دهر، ولا مما دوّن أو علـــــم في فلاة ولا حضـــــر، وهو مأخوذ من كلام الله ورسوله".روضة التعريف، ج:2،ص:608،

3- المبحث الثّالث: البعد العالمي: ويتجلّى هذا البعد في الدعوة إلى **وحدة الأديان**:

فلقد تبنى الصوفي ابن عربي هذا الرأي في المغرب العربي، و عبّر عنه شعرا ونثرا، فممّا ذكره نثرا قوله في الفصوص: " لا بد لكل شخص من عقيدة في ربّه يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلّى له الحقّ فيها أقرّ به، وإن تجلّى له في غيرها أنكره وتعوّذ منه..."[1]، وهذه العقائد التي يتعبّد بها الناس ما هي في رأيه إلاّ خيالات من صنع البشر، أمّا الطريق الأصح فهو الذي سلكه أصحاب الوحدة الوجودية، فالله عند هؤلاء لا صورة تحصره ولا عقل يحدّه أو يقيّده لأنه المعبود حقيقة في كل ما يعبد، ومن الجهل أن يقصر الإنسان ربّه على معتقد واحد دون غيره، لذا نجده يزعم النصح قائلا: "فإيّاك أن تتقيّد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلّها فإنّ الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد..."[2]، ثمّ يردف موضّحا: "فقد بان لك أنّه في أينية كل وجهة، وما ثَمَّ إلاّ الاعتقادات، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور..."[3].

ثمّ إنّ خطابه الشعري لا يقل عن ذلك بيانا، إن لم يكن أصرح في الدلالة على المراد، ومنه قوله:

عقَد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[4]

وبهذا الاتجاه يمكن للبشر أن ينعموا بالسلام الأمن في ظل تعايش بعضهم مع بعض، من غير أن ينكر كل منهم على الآخر لأنّ الكل بعبد الله، والله يتجلّى في كل الصور والمعتقدات، يقرّر هذا بقوله:

إخوان صدق لا عداوة بينهم فله العلو نزاهة و الأسفل
الله أوســـع أن يقيّــــده لنـــا عقد فكل عقيدة لا تبطل
فله التجلّي في العقائـــد كلّها و أتى بذاك تبدّل وتحوّل[5]

[1] - فصوص الحكم : ابن عربي، ج:1،ص: 113.
[2] - فصوص الحكم : ابن عربي، ج:1،ص: 113.
[3] - فصوص الحكم ، ابن عربي، ج:1،ص: 141.
[4] - الفتوحات المكيّة: ابن عربي، دار الفكر، (د ت)، ج:3،ص:132.
[5] - الديوان الكبير : ابن عربي، ص:467.

فقلب العارف هو موضع التجلّي والسعة الإلهية، به يشاهد العرف الحق في كل مجلى ويراه في كل شيء ويعبده في كل صورة من صور المعتقدات، فهو مرّة مرعى لغزلان، ومـــرّة أخـــرى ديـــر لرهبان، وحينا ألواح توراة، وحينا آخر مصحف قرآن، ويسوق ذلك في قالب شعري، فيقول:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان و كعبـــة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني[1]

فلا وجود للنسخ ولا التناقض بين الأديان عند ابن عربي، فلا فرق بين الكعبة والوثن، ولا المسلم والكافر، فالكل عبد لله، فكل فعل في العالم إنّما هو أثر أو مظهر لأفعال الله، فقد أرسل سبحانه الرسل ليعبده الذين يطيعوهم في صورة الإسم (الهادي) ويعبده الذين يعصوهم في صورة الإسم (المضلّ)، فهو عين كل معبود يعبد لأنّه الهوية السارية في جميع مراتب الوجود.

ولكن من عنده أدنى معرفة بالشريعة الإسلامية يظهر له مخالفة دعاوي ابن عربي لما قرّره الإسلام، من محاربه للشرك واتّخاذ الأوثان، وفضله عن سائر الأديان، وفي القرآن عدد غير قليل من الآيات التي تعلن نسخ الإسلام لما سواه من الأديان السابقة كاليهودية والنصرانية بله عبادة الصور والأصنام، من ذلك قوله تعالى: .{ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلاَمِ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ} [آل عمران:85] ، كما أنّ الإسلام هو الدين المرتضى عند الله، والنعمة التي منّ الله بها على عباده حين قال في محكم تتريله: { اليَوْمَ أكمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأَتْمَمْتُ عَلَيكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإسْلاَمَ دِينَاً} [المائدة:03].

وكان الحلاّج من السابقين إلى ادّعاء وحدة الأديان، وليست تعني هذه النظرية أنّ الله أرسل جميع الرسل الذين أخبر عنهم لدعوة الناس إلى عبادته بما يتّفق والشريعة الإسلامية، ولكنّها تعني إقرار كل صاحب نحلة على عقيدته ولو كانت مخالفة لما اشترك جميع الرسل في نكيره، و تعني "أنّ الأديان وجهات نظر إلى حقيقة واحدة، لأنّ أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظرة الآخرين، وهم في ذلك محقّون لأنّ الاختلاف لا يعدوا أن يكون اختلافا في الأسماء والألقاب والمقصود في الجميع لا

[1] - ترجمان الأشواق : ابن عربي، دار صادر ، بيروت، 1992،ص:43-44.

يختلف"[1]، ومردّ هذه النظرة إلى مسألة الجبر، فالحلاّج يرى أنّ الله شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم بل اختيارا عليهم، وفي هذا الكلام تسليم بالإرادة الكونية وإهمال للإرادة الشرعية.

ومن بين الذين اعتنقوا هذه الدّعوى ابن الفارض الذي عبّر عنها بشعر رمزي فقال:

فبي مجلس الأذكار سمع مطالع ولي حانة الخمّر عين طليعة
وما عقد الزّنّار حكما سوى يدي وإن حلّ بالإقرار بي فهي حلّت
وإن نار بالتتريل محراب مسجد فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكليم لقومه يناجي بها الأحبار في كل ليلة
وإن خرّ للأحجار في البدّ عاكف فلا وجه للإنكار بالعصبية
فقد عبد الدينار معنى مترّه عن العار بالإشراك بالوثنية
وقد بلغ الإنذار عنّي من بغى وقامت بي الأعذار في كل فرقة
ومازاغت الأبصار من كل ملّة وما راعت الأفكار في كل نحلة
وما احتار من للشمس عن غرّة صبا وإشرافها من نور إسفار غرّتي
وإن عبد النار المجوس و ما انطفت كما جاء في الأخبار في ألف حجّة
فما قصدوا غيري و إن كان قصدهم سواي وإن لم يظهروا عقد نيّة
رأو ضوء نوري فتوهّمو ه نارا فضلّوا في الهدى بالأشعة[2]

فكل الأديان وفق هذا المنهج ترمي إلى هدف واحد وهو التقرّب من الذات الإلهية، أمّا الاحتلاف فلا يتجاوز الصور الظاهرة والطقوس التعبّدية في كل دين. وهو نفس ما ذهب إليه جلال الدّين الرّومي، إلاّ أنّ هذه النظرة هندية الأصل تبناها الصوفية، وساهم ابن عربي في تنميتها وإخراجها في شكل ميتافيزيقي فلسفي.

تلك هي باختصار أهمّ الأبعاد التي تضمّنها الخطاب الشعري الصوفي المغربي، ولا شك أنه تأثر فيها بفلسفة غريبة عن الدّين الإسلامي، مع أنّه كان يُرجِع تلك الأفكار إلى القرآن الكريم والأحاديث النبوية بعد تأويلها تأويلا يتفق وظاهر الشّرع " وليس هذا بدعا في تاريخ المذاهب الدينية والفكرية، فمن المألوف أن يلجأ الدّاعون إليها إلى التنقيب في ماضيهم التاريخي، أو في نصوص الدّين،

[1] – التصوّف في الشعر العربي ، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري: عبد الكيم جسان: ص:346-347.
[2] – ابن الفارض والحبّ الإلهي: محمد مصطفى حلمي، دار المعارف ، مصر، 1971، ص:385-386.

لكي يكتشفوا فيها بذور دعوتهم، وأصول فكرهم... بل يرمون إلى تعزيز آرائهم وبيان أنها من كنوز الماضي التي اكتشفوها، فهي من نور الهداية الإلهية الذي وضحت لهم معالمه، أو من ثمرة الرّاشدين من نوابغ أسلافهم"[1].

حيث مثّل البعد النفسي الذي تمحور حول الحبّ الإلهي أوّل رحلة المتصوّف وآخرها، فهو المنطلق والهدف جميعا، به يستطيع المتصوّف أن يتجاوز الحدود المادية ويغيب عن حياته الدنيوية ، ويعيش عالم الخلود في الحضرة الإلهية فلا يرى شيئا غير الله، وحينها لا يحنيه عن هدفه شيء، وفي كنف تلك الحياة يُفتح للمتصوّف صنوف من المعرفة تسمو عن حدود العقل الإنساني حول تصوّرهم لخالقهم ولأنفسهم ولحقيقة الوجود من حولهم، شكّل ذلك البعد الفلسفي فيما عبّروا عنه بوحدة الوجود والوحدة المطلقة.

وفي رحاب عالم الرّوح تتوحّد أرواح المحبّين مهما اختلفت طرائق تعبّدهم لله، إذ المقصود واحد، والمحبوب واحد تتلاشى الفروق الشكلية بين الأديان عندهم طالما أنّ الجوهر هو نفسه، ومن ثمّ فلا بغض ولا كراهة ولا خصومة بين البشر في هذا العالم، وهذا هو البعد العالمي الذي أحال إليه الخطاب الشعري الصوفي بأسلوبه الرّمزي، والذي سنبحث عن بعض جوانبه الفنّية في الفصل المقبل.

[1] - ليلى والمجنون ،ص:167-168.

الملامح الفنّية في الخطاب الشعري الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع الهجريين.

المبحث الأوّل: الرمز في الخطـــاب الشـــعري الصـــوفي المغـــــربي.

المبحث الثاني: مصادر الاستلهام في الخطاب الشعري الصوفي المغـــربي.

المبحث الثالث: المميزات الأسلوبية في الخطاب الشعري الصوفي المغربي.

الملامح الفنّية للخطاب الشعري الصوفي المغربي:

1- المبحث الأوّل:الرمز في الخطاب الشعري الصوفي المغربي : نعني بالرمز هنا الكلمة التي لا تستخدم لذاتها في الخطاب الشعري وإنّما لقصد الإيماء والإشارة لمعنى آخر أريدت له، وعليه جاء قوله تعالى لزكريا:{ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثلاثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا} [سورة مريم:41]، وقد ورد عند الصوفية على نوعين: الأوّل منهما ما كان عن وعي واتّفاق ومواضعة، وأخذ سمة الاصطلاح على نحو ما يعرف بـــ"اصطلاحات الصوفية" وشأنه هنا شأن الاصطلاحات العلمية الأخرى التي توجد عند المناطقة، والنحاة، والمتكلّمين، وأهل الهندسة، والطبّ، وغيرهم، ولجأ الصوفية منذ القديم إلى استعمال هذا الرمز خشية على معانيهم من أن تضيع عند غيرهم ممّن لا يفهمونها، وخشية على أنفسهم من أن يُنسبوا إلى الكفر، فتتقيّد حريتهم وتهدّد حياتهم، وبخاصّة من الفقهاء الذين يقول عنهم ابن عربي متبجّحا بمذهبه طاعنا في كلامهم:"وما خلق الله أشقّ ولا أشدّ من علماء الرّسوم على أهل الله المختصّين بخدمته، العارفين به عن طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه، وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام"[1]، وسنتكلّم عن هذا النوع في استلهام الخطاب الشعري الصوفي المغربي للمصطلحات الصوفية.

أمّا النوع الآخر من الرمز فيرجع إلى تلك الحالة الوجدانية التي يعانيها الصوفي من خلال تجربته الصوفية، وتمثّل بالنسبة له نوعا من التوتر، والانفعال لا يستطيع الفكاك منه إلاّ من خلال اللغة وحروفها، وجرسها، لكنه في هذا الوقت فقط، وقد آن للصوفي أن يعبّر عن مواجيده وأذواقه فسوف يصطدم بأسوار اللغة التي تجعله عاجزا عن التعبير عن حالته الصوفية، وهي حلة من الشعور تختص بكيفيتين، فهي حالة عرفانية، وحالة من الفراسة والكشف اللذين يتعاليان على العقل، وهي حالة لا يمكن الإفصاح عنها، أي لا يمكن التعبير عنها باللغة الإنسانية العادية، وتعرف فقط من ثنايا التجربة ذاتها. وقد يبرّر بعضهم اللّجوء إلى هذا الأسلوب على أنّه نمط من أنماط التواصل الفكري التي يستطيع الصوفي أن يوصل فيها معانيه، وتقريبها إلى أذهان العامة لأنّه لا يجد وسيلة أصلح منها، وقد يبدوا هذا التعليل أقرب إلى الصحّة وأدنى إلى القبول، لأنّ العلم بخفايا عالم الغيب المجهول الذي ينكشف في رؤيا جذبية قلّما يحتاج إلى الادّعاء بأنّه ليس في الطوق تبيانه دون اللّجوء إلى صور ومشاهد منتزعة

[1] - الفتوحات المكّية: ابن عربي، تحقيق وتقديم: د، عثمان يحي،طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ت)، ج:4،ص: 274.

من عالم الحس، و لم يكن اعتماد صوفية المغرب العربي على الرمز بدعا من السنن الذي التزمه الصوفية في المشرق، وها هو ابن عربي يقرّر ذلك في هذه المقطوعة:

ألا إنّ الرموز دليل صـــدق   على المعنى المغيب في الفؤاد
وإنّ العالمـــين لـــه رمـــوز   وألغاز ليـــدعى بالعـــباد
ولولا اللغز كان القول كفرا   وأدى العالمـــين إلى العـــناد
فهم بالرمز قد حسبوا فقالوا   بإهراق الدّماء و بالفســـاد
فكيف بنا لو أنّ الأمر يبدوا   بلا ستر يكون له استنادي
لقام بنا الشـــقاء هنا يقـــينا   وعند البعث في يوم التـــناد
ولكن الغفـــور أقام ســـترا   ليسعدنا على رغم الأعادي[1]

كما تنوّعت هذه الرموز بحسب الدّلالات والمقامات، إذ لم يكن للغة بد أن تخرج في ذلك عن التصريح إلى التلويح، في ظل موضوعات لم توضع في الحسبان، فتعيّن التدليل عليها بالرّمز، وطرق هذا الأسلوب الرّمزي عديدة متشعبة، والموضوع الذي يتناوله الصوفي بالتعبير يتحكم في اختيار لون من ألوان الرمز، إلى جانب شخصية الكاتب أو الشاعر بما لها من تجارب وأخلاق ومعلومات، ومن بين تلك الرموز:

1_1_ رمز المرأة: لا تزال المرأة وعلى مرّ العصر رمزا لذلك الجمال الذي تهيم به القلوب، وتلتذّ به الأعين وتسبح في حُسن خِلْقَته، كيف لا ولا يكاد يدخل الشاعر الجاهلي في غرضه من قصيدته حتّى يقف على أطلال الحبيب ويبكي دياره، ويتذكّر أيام الوصل ويُعزّي نفسه بما آل إليه بعـــد فراقه، كيف لا وهي محلّ الأنس وراحة النفس، ومن ثمّة فقد تبعهم على هذا النهج من حاء بعدهم من شعراء الإسلام، دونما أن يكون من ذلك تحرّج في شيء فطر الله الناس عليه، غير أنّه استبشع أن يُتعرضّ إلى الوصف الفاحش، ولطالما نظم في النّسيب العلماء والفقهاء، وكتبهم شاهدة على هذا بما تحويه من كم غير قليل من الأشعار التي كانوا يتغزّلون فيها، إمّا عن أمر واقع ، وإمّا رغبة في المعارضة لشعراء سابقين.

ومن هنا جرى الصوفية على التمثّل بأشعار الحب الإنساني، من ذلك قول ابن عربي متغزّلا:

قِف بالمنازل واندب الأطـــلالا   وسل الربوع الدّارسات سؤالا

[1] – الفتوحات المكية: ابن عربي، ج:1،ص:188.

أين الأحبّة ، أين سارت عيسهم	هاتيك تَقطــع في اليباب ألالا
مثل الحدائق في الســراب تراهم	الآل يعــظم في العيــون ألالا
ساروا يريدون العذيب ليشربوا	مــاء به مــثل الحيــاة زلالا
فقفوت أسأل عنــهم ريح الصّبا	هل خيّــموا أم استظلّوا الضّالا
قالت تركــت على زرود قبابهم	والعيس تشكوا من سراها كلالا
قد أسدلوا فوق القــباب مضاربا	يستــرن من حرّ الهــجير جمالا
فانهض إليهم طالبــا آثــارهم ،	وارفل بعيــسك نحوهم إرفالا
فإذا وقفت عــلى مــعالم حاجرٍ	وقطعــت أغــوارا بها و جبالا
قرُبت منازلهم، ولاحت نــارهم	نارا قد أشــعلت الهوى إشعالا
فأنِخ بها لا يــرهبنّــك أسـدها،	الاشــتياق يريكها أشــبالا[1]

فهو يفسّر المنازل هنا بالمقامات التي يتزلها العارفون بالله في سيرهم إلى ما لا يتناهى من علمهم بمعبودهم، وندب الأطلال هو البكاء على ما سلف من آثارهم، والرّبوع تعني هنا المنازل، وسؤالها يكون عن حال ساكنيها من الآداب والمعرفة التي كانوا عليها، والأحبّة هم العارفون بالله، وعيسهم هي هممهم، أما الجواب فقد تضمّن كناية عن سيرهم في مقام التجريد، وقطعهم للدّلائل في القفار إلى مطلوبهم، فإنها مرتبطة بوجود المطلوب عندهم،كما في قوله تعالى: { وَوَجَدَ اللّهَ عِنْدَهُ} [النور:39].

ولعلّ ما يفسّر اتجاه الصوفية ومنهم ابن عربي إلى هذا النوع من الغزل هو أنّ الحبّ الإلهي يغزو قلوبهم بعد أن تكون انطبعت على لغة العوام أصحاب الصبوات الحسيّة، فيمضي الشاعر إلى العالم الروحي ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هي عدّته في تصوير عالمه الجديد، وهذه أبيات حذا فيها ابن عربي حذو شعراء الصبوات الحسية، يقول فيها:

بين الحشا والعيون النّجل حرب هوى	والقلب من أجل ذاك الحرب في حرب
لميــاء لعســاء معســول مقبّــلها	شهادةَ النّحــل ما يلقى من الضّــرب
ريّا المــحلخل، ديجور على قــمر	في خدّها شفق، غُصــنٌ على كُثُــبِ
حسنــاء حــاليةٌ ليــست بغانــية،	تَفْــتَر عن بَــرَدٍ ظَلْمٍ وعن شَــنَبِ
تصُدّ جِدّاً، وتلــهو بالهــوى لَعــبا	والموت ما بيــن ذاك الجــدّ واللّــعب[1]

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:71...74.

والملاحظ لهذه الأبيات لا يرى فرقا بينها وبين شعر الغزل الحقيقي، فنحن بإزاء عالم تتداخل فيه الصور، فعلى إعمال الفكر ودقّة النظر، يُصاب المرء بالحيرة فلا يكاد يُخيِّر أيقصد الشاعر حكمة علوية أم عذراء إنسية، في وصف هو بالقرائن ألصق ببنات البشر، وبشرح ابن عربي عالم من الملكوت والمعارف لا يُنشر. ولعلّ هذا ما جعل ابن عربي يتتبّع هذا النوع من الخطاب في شعره، ومن ذلك ترجمانه الذي أودعه خلاصة حبّه، في شكل لا يبعد بها أن تكون من نوع الغزل الإنساني، فأتى بأشعار تفيض بالميل وتتلوّى بالإحساس وتتحرّق جوى وشوقا وذكرى، خصوصا وأنّها جاءت بعد رؤية ابن عربي لابنة الشيخ مكين الدّين أبي شجاع زاهر الأصفهاني نزيل مكّة، فأصبغ عليها صبغة من الحقيقـــة والواقعية، وإن كان يرى فيها على حد زعمه مظهرا من مظاهر الجمال الإلهي، فجعل منه ذلك محلاّ للتهمة من قِبَل الفقهاء، ولجأ إلى شرح ديوانه، منبِّها على طريقته قائلا: "...فكلّ اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإنّ الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها[يقصد ابنة الشيخ مكين الدين]، بما أشير إليه، ولا ينبئك مثل خبير،والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلّقة بالأمور السماوية...وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفّر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف"[2].

وينبِّه على المقصد في ذلك بأبيات يقول فيها:

كل ما أذكـــرُه مـــن طلـــل ... أو ربوع أو مـــغان كلّـــما
وكذا إن قلت ها أو قلـــت يا، ... وألا، إن جـــاء فيـــه أو أما
وكذا إن قلت هي أو قلت هو، ... أو همو أو هنّ جمـــعا أو هما
وكذا إن قلـــت قد أنجـــد لي ... قدر في شعـــرنا أو أتهـــما
وكذا السُّحب إذا قلـــت بكت ... وكذا الزّهر إذا ما ابتســـما
أو أنـــادي بحـــداة يمّـــموا ... بانة الحـــاجر أو وُرق الحمى
أو بـــدور في خـــدور أفلـــت ... أو شمـــوس أو نبـــات أنجما

[1] - ترجمان الأشواق:ابن عربي،ص:168.
[2] - ترجمان الأشواق: ابن عربي، ص:9-10.

أو بروق أو رعـــود أو صـــبا، أو رياح أو جـــنوب أو سما
أو طريـــق أو عقيـــق أو نقا ، أو جـــبال أو تـــلال أ, رِمَا
أو خليـــل أو رحيـــل أ رُبـــى، أو رياض أو غياض أو حِمى
أو نســـاء كاعبـــات نُهَّـــدٌ طالعـــات كشموس أو دُمى
كل ما أذكـــره مّمـــا جـــرى ذكـــره أو مـــثله أن تفهما
منه أســـرار وأنـــوار جلت ، أو علت جاء بها ربّ السّما
لفـــؤادي أو فـــؤاد مـــن له مثل ما لي من شروط العُلَمَا
صـــفة قُـــدسِـــيّة عُلـــويّـــة أعلمـــت أنّ لصـــدقي قدَمَا
فاصرِف الخـــاطر عـــن ظاهرها، واطلـــب الباطن حتّى تعلَمَا[1]

وقد ألمح ابن عربي في هذا الشعر إلى منهجه الاصطلاحي فيما يخص الاستعمال الرمزي للألفاظ، فكل ما يذكره من صور وتعيينات مختلفة في ديوانه الشعري من رياض أو جبال أو تلال أو نساء حسناوات إنّما يقصد بها الحقيقة الإلهية.

ومن شعره حول هذه الحقيقة جاء به في بحر الكامل:

عُج بالركائب نحو بـــرقة ثهمدِ، حيث القضيب الرّطب والرّوض الندي
حيث البروق بها تريك وميضها، حيث السّحاب بها يـــروح ويغـــتدي
وارفع صُوَيتَك بالسُّحَـــيرِ مناديا بالبِيـــض و الغِيـــد الحِســـان الخـــرّدِ
من كل فاتـــكة بطرف أحـــورٍ، مـــن كـــل ثـــانيـــة بجِـــيدٍ أغـــيَدَ
تهوي فتُقصِـــدُ كل قلبٍ هائم ، يهـــوى الحِســـانَ براشـــقٍ ومهنّـــدِ[2]
تعطو برَخص كالدَّمقس مُنعَّـــمٍ بالنّـــدّ و المِســـكِ الفتيـــق مُقَرمَـــدِ
ترنو، إذا لحظت بمُقلة شـــادن ، يُعـــزى لمُـــقلتـــها ســـواد الإثمـــدِ
بالغُنجِ، والسحر القَتول مُكحَّلٍ ، بالتِّيـــه والحُـــسنِ البـــديعِ مُـــقلَّـــدِ
هيفاءُ ما تهوى الذي أهوى و لا تَفِ للـــذي وعدت بصِدقِ المَوعِـــدِ
سَحَبَت غَدِيرَتَها شُجاعا أسْوَداً ، لتُخيـــف من يقفـــو بِذاك الأسْـــوَدِ

[1] - ترجمان الأشواق: ابن عربي، ص:10-11.
[2] - ترجمان الأشواق: ابن عربي، ص:90-91.

والله ماخـــفت المَنـــون ، وإنّما خـــوفي أموت ، فلا أراها فـــي غـــدِ[1]

ومع وضوح المعاني الحسّيّة في هذه الأبيات إلاّ أنّ ابن عربي لا يبالي بتفسيرها تفسيرا رمزيا، ولنأخذ شرحه للبيتين الأخيرين اللذين تظهر فيهما هذه الجارية الموصوفة مرسلة لضفيرة شعرها خلفها مثل الحيّة لتخيف بذلك من يقفو أثرها، ثمّ ينفي الشاعر في البيت الأخيـــر خوفه مـــن الموت، وإنّما خوفه من فراقها قبل رؤيتها، إذ يقول في مراده فيهما: " إنّ هذه المعرفة أرسلت غديرتها، يغني الدلائل والبراهين، وشبّهها بالضفيرة لتداخل المقدّمات بعضها في بعض كتداخل الضفيرة، وجعلها سوداء إشارة إلى عالم الجلال والهيبة، فيخاف السالك أن تحرقه سطوات أنوار الهيبة فيتوقف، ثمّ نبّه في البيت الثاني بقوله: وما خوفي من الموت وإنّما خوفي أن يفوتني ما بعده من المشاهدة المتعلّقة بهذه النكتة المتغزّل فيها، فتوقفت حتى أحصل من القوى الإلهية والبواعث الرّبانية ما أقابل به هذا التحلّي الجلالي "[2].

ويبرّر ابن عربي على اختياره لهذا الأسلوب كأداة تعبيرية عن المعارف والأحاسيس، وذلك أنّ الناس في وقته مازالوا على جهل بما هو عليه، ومن سلك مسلكه من المتصوّفة، ومن ثَمّة وجب عدم التصريح بتلك الحقائق حتّى يصل الوقت، مشيرا إلى ذلك بقوله:

نَبِّه على السِّرِ ولا تفـــشه فالبَوْحُ بالسِّـــرِّ له مَقْت

على الذي يبديه فاصبر له واكتمه حتى يصل الوقت[3]

إنّ تفسير كل تلك الأشعار على أنّها حقائق إلهية، وأسرار خفية ممّا لا يتمشى في كل موضع، فالواقف على ديوان ابن عربي لا يعدم فيه الغزل الإنساني الحقيقي، حيث يصوّر فيه الشاعر محبوبته دون أن يسمو بعاطفته إلى ما هو أسمى وأرقى من ذلك، فهو كغيره من الناس تعتريه لحظات يخضع فيها لما يخضع له الرّجال، ويتأثّر بما يتأثّرون به، فيفتتن بالجميلات من النساء، وينجذب إليهـــن، ويهيم بحبّهن، ولا أدلّ على ذلك من قوله:

ليت شعري هل دَرَوا أيُّ قلب مَلَـــكوا

وفـــؤادي لو درى أيُّ شِعْبٍ سلكوا

---

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي، ص:92-93- 94.

[2] – ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق: ابن عربي، تحقيق الدكتور علم الدين الشقيري، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، كلية الدراسات العربية ، الطبعة الأولى،1995، ص:346..

[3] – نفح الطيب: المقرّي، ج:2،ص:184.

أتـــراهـــم سلِـــموا　　أم تراهم هلـــكوا
حار أربـــاب الهوى　　في الهوى وارتبكوا[1]

ومع ذلك يبقى ابن عربي متشبّثا بدعواه، من أنّه لا يعني ظاهر الأبيات، ونلمح ذلك من خلال التكلّف البيِّن في شرحه لهذه الأبيات للجارية التي ناقشته في معانيها[2].

ومن شعره الذي يطغى عليه الحبّ الإنساني الأبيات التالية:

أفيـــقوا علينـــا، فإنّا رزئنـــا　　بُعَيد السُّحَير قُبَيل الشّروق
ببَيـــضاء غيـــداء بهـــتانـــةً،　　تُضوّع نشرا كمسك فتيق
تمايَل سكرى، كمثل الغُصُون　　ثنتها الرّياح كمثل الشّقيق
برِدفٍ مَهولٍ كـــدِعص النّقا　　ترجرَجَ مثل سَـــنام الفَنيقِ
فما لا مني في هواها عَذول ،　　ولا لامني في هواها صـــديقي[3]

ومهما كان من التفسير الرمزي لابن عربي لهذه الأبيات، فإنها ناطقة عن نفس عاشقة للصوّر الحسّية المتمثّلة هنا في تلك الرأة التي أحبّها وهي النظام ابنة الشيخ مكين الدّين المكّي، والتي دارت جلّ قصائد ابن عربي في الترجمان حولها، ولننعم النظر فيما يقوله عنها:

يا صاحبي، بمهجتي خمصـــــانةٌ　　أسدت إليّ أياديا وعوارفا
نظمت نظام الشمل،فهي نظامنا،　　عربية عجماء تلهي العارفا[4]

فتكرار كلمة نظام ثلاث مرّات في بيت واحد – اسما كانت أو فعلا – ليس له دلالة إلاّ شيئا واحدا، وهو الحبّ الصادق لهذه الفتاة، وكلفه بها مهما حاول إخفاء ذلك، ثمّ لنتأمّل الضمير (نا) في قوله (نظامنا) الذي يدلّ على الاعتزاز بها ودعوى ملكيتها، كما يوحي بمدى التواصل بينهما، ويؤكّد ذلك قوله (نظام الشمل)، هذا التواصل الذي زاده بعد ذلك صلة بالله على لسانه في شرحه للبيت إذ يقول: "...فانتظم شملي بنظمها فهي عربية بي مني وعجماء فيما عرفتني من ربي"[5]، ثمّ لنتأمّل أيضا حرصه وسعادته لذكرها ليس بترديد اسمها فقط، وإنّما بذكر ضمير الغائب الظاهر والمستتر عنها في

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:11.
[2] – ينظر لمعرفة تفاصيل القصة ترجمان الأشواق ابن عربي، ص:11 وما بعدها.
[3] – ترجمان الأشواق:ابن عربي،ص:98-99.
[4] _ ترجمان الأشواق:ابن عربي، ص:127.
[5] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:127.

قوله (أسدت، نظمت، تلهي، وهي نظامنا)، وأخيرا أليس قوله :(تلهي العارفا) تبرير ضمني على أنّه لا حيلة لا فيمن أسره جمالها وملكت عليه فؤاده، فضلا عن صفاتها الخلقية والخلقية التي ذكرها بقوله (أسدت إليّ أياديا وعوارفا)، مثلما أشار إليها في أكثر من قصيدة بقوله:

طال شوقي لطفلة ذات نثر ونظام ومنـبر وبـيان
من بنات الملوك من دار فرس من أجلِّ البلاد من أصـبهان
هي بنت العراق بنت إمامي وأنا ضدّها سليل يمـاني
هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم أن ضدّين قطّ يجتمـعان[1]

ولا شكّ أنّ القارئ للأبيات يستطيع أن يتعرّف بسهولة ويسر، ودون أن يجهد نفسه في رموز وتأويلات الشرح على هوية محبوبته، وحبّه لها ومدى سعادته بهذا الحبّ الذي يكاد أن يذهب بالعقول، فهي (نظام) اسمها الصّريح دون تأويل أو إبهام، وهي بنت إمامه، وهي سليلة المجد والشرف (من بنات الملوك) صاحبة الجمال الفارسي الأخّاذ.

وهذا ممّا يجعلنا نقرّ بأنّ للحبّ دورا في عملية الإبداع والخلق الفنّي لاسيما في إضافة كثير من الرموز والكشف عن محتواها، فشعر الغزل مهما كان عفا فمن بواعثه الحبّ ثمّ يتسامى الشاعر بهذه الإحساسات والمشاعر لتأخذ خطوطها وأبعادها الروحية.

لكنّ هذا لا يمنع أنّ لابن عربي أبياتا وقصائد ممّا يتردّد فيها صدى الحبّ الإلهي بجلاء، كقوله:

إنّي عجبت لصَبٍّ من محاسنه تختال ما بـين أزهار وبستان
فقُلت لا تعجبي ممّن تَرَيْن،فقد أَبْصَرْتِ نفسك في مرآة إنسان[2]

مشيرا بذلك إلى تجلّي الله في صورة البشر. والتي يكون فيها التجلّي في المرتبة الأعلى مقارنة بالصور الأخرى، حيث تتحقق فيها غاية الحبّ الإلهي، وتكون ذات المحبوب فيها هي عين ذات المحب، وذات المحب عين ذات المحبوب، وهو ما يسمّى عند الصوفية بالاتّحاد[3].

وهو ما صوّره بقوله:

---

[1] - ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص: 84/83.
[2] - ترجمان الأشواق:ابن عربي،ص:39.
[3] - ينظر ابن عربي: آسين بلاثيوس،ص:251.

إذا ما التقينا للوداع حسبتنـــا لدى الضّم والتعنيق حرفا مشدّدا
فنحن، وإن كنّا مثنّى شخوصنا فما تنظر الأبصـــار إلاّ مُوحّدا
وما ذاك إلاّ من نحـــولي ونوره فلولا أنيني لما رأيت لي مشـــهدا[1]

إنّ هذا وذاك يسلمنا أن نزعم أنّ حبّ الشاعر الإنساني قد امتزج وتداخل مع حبّه الإلهي في معظم قصائد(ترجمان الأشواق) التي قيلت قبل أن تصل إلى أسماع الشاعر اتّهامات الفقهاء له، فقد عبّر فيها عن حبّ الصادق ومشاعره الفيّاضة، وقلبه النابض الذي تصطليه حرارة الهوى،فتبدأ معاناته الروحية فيذوب ويتعذّب، ومع ذلك فلا شيء ألذّ إليه ولا أحلى ولا أغلى من أن ينصهر بنار هذا الحب الذي تتغذى منه نفسه، وتمنح حياته ما هي له أهل من التوازن الروحي الذي لا تكتمل لذّة الحياة إلاّ به.

وليس ببعيد عن ذلك قول أبي الرّبيع عفيف الدّين التلمساني يحكي حبّه الإلهي بأسلوب رمزي:

يا أخت ليلى في يديك زمامي ، وإليك مرقى منيّتي و مـــرامي
وفي المهد أرضعت الغرام، وإنني لأشيب فيه و ما بلغت فطامي
وأنا الإمام لكل من علق الهوى بفؤاده، والحسن فهو إمـــامي
ملكت محاسن وجه من أحببته صبري، وسلواني، وفرط غرامي
بعثت سلامي نحوها، فشهدها فكأن لها مـــني عليّ ســـلامي
وما ذاك إلاّ أنّ عزّة صـــونها يفوت مرامي نحوها وغـــرامي
وناديت في أطلالها فإذا الصدى مجيبي فاصغي منصـــتا لكلامي[2]

غير أنّ ما يلاحظ في شعر العفيف هو وضوح المغزى، فهو لا يترك الرّمز هكذا ، وإنّما يصرّح بالمقصود قبل الخروج من قصيدته، إذ يتبع ذلك بقوله:

فلم أرى مثل الواحد الفاقد الذي حياه الغني المحظي طـــول دوام
فثم الذي أضحى به الكون سيدي وقد كان بالأغراض عنه غلامي

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:182.
[2] – ديوان أبي الرّبيع عفيف الدّين التلمساني: تحقيق: الدكتور العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،1994، ص:216.

وقد صار لي في روضـــتيه إقامـــة   ولم يكن لولا الوصل منه مقامي[1]

فتبين أنّ الشاعر هنا قصد الذات الإلهية، بقرينة الأوصاف المذكورة في الأبيات الأخيـــرة مثل الواحد، وسيّدي، وغيرها، عكس ابن عربي الذي قلّما نجد في شعره في الترجمان مرجِّحا يوحي بأنّ المقصود غير الظاهر، ولعلّ فيما سنذكره من هذه الأبيات بيان لذلك:

ألا يا نسيم الرّيـــح بلّغ مـــها نجـــد   بأنّي على ما تعلمون من العهد

وقل لفتاة الحـــيّ موعـــدنا الحِـــمى   غُديّةَ يوم السبت عند رُبى نجدِ

على الرّبوة الحمراء من جانب الضّوى   وعن أيمن الأفلاج و العلم الفرد

فإن كان حقا ما تقـــول، و عنـــدها   إليَّ من الشوق المبرِّح ما عندي

إليها، ففي حـــرّ الظهـــيرة نلتـــقي   بخَيمَتِها سِرّاً على أصدق الوعد

فتلقـــي ونلقـــي ما نلاقي من الهوى   ومن شدّة البلوى ومن ألم الوجد

أأضغاث أحـــلام، أبشـــرى منـــامة   أنُطقُ زمان كان في نطقه سعدي

لعلّ الذي ســـاق الأمـــاني يســـوقها   عيانا، فيُهدي روضُها جنى الورد[2]

فيزعم الشاعر أنّه يخاطب الرّقيقة الروحانية التي يتّخذها العارفون سفيرا بينهم وبين ما يريدونه، أمّا مها نجد فهي الأرواح العلوية، وبقاؤه على العهد يعني العهد الذي يربطه بهم مع انفصاله عنهم في هذا الهيكل الطبيعي، وخاصة الروح التي تناسبه من تلك الأرواح التي كنّى عنها بفتـــاة الحي، ويضرب موعدا للالتقاء عند حجاب العزّة في مشهد من المشاهد العلوية.

وبعد التحديد الزماني لموعد اللقاء يتوجّه الشاعر إلى رسم الإطار المكاني، والأكيد أنّه مقام يليق بلقاء الأحبّة حيث مقام الجمال وحمرته الدّافئة التي تحكي الشوق والحبّ،في أعلى المراتب وفي موطن السرور الأبدي بالحضرة الفردانية.

و لم يكتف شعراء التصوّف بالتكنية عن المحبوب بالمرأة، بل ذهبوا إلى استعارة بعض أساليبهم في الغزل، كالرّحلة التي يجتازها المحبّ على ظهور الإبل طلبا لديار المحبوبة، ومن ذلك قول ابن عربي:

ياحادي العيس لا تعجل بها وقفا ،   فإنني زَمِنٌ في إثرهـــا غـــادي

قف بالمطايا و شمّـــر من أزمّـــتها   بالله، بالوَجد والتبريح، ياحادي

1 – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:216.

2 – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:189-190.

نفسي تريد و لكن لا تساعدني رجلي، فمن لي بإشفاق وإسعاد
ما يَفعل الصَّنَعُ النّحريرُ في شُغُلٍ آلاته أذنت فيه بإفساد
عرّج، ففي أيمن الوادي خيامهم لله درُّك ما تحويه يا وادي
جمعت قوما هم نفْسي و هم نفَسي وهم سواد سويدا خِلب أكبادي
لا درّ درُّ الهوى إن لم أمت كمدا بحاجرٍ أو بسَلعٍ أو بأجياد[1]

فرمز المرأة "قد تعيّن طريقا للتعبير عند الشاعر الصوفي ، فوجنات الحبيب الموردة تمثّل عنده ذات الله منكشفة في صفاته، وغدائرها الليلية تصوّر الواحد محجوبا (بالكثرة)...وما ليلى وسُعدى والرباب إلا أسماء شعرية ترمز إلى ذات المحبوب:

أُسمِّيكِ لبنى في نسيبي تارةً وآونة سُعدى وآونة ليلى
حِذارا من الواشين أن يفطنوا بنا وإلاّ فمن لُبنى فَدَتكِ ومن ليلى"[2]

ولعلّ الذي أوقع الشاعر الصوفي في هذا العشق المدلِّه، واستدرجه إلى هذه اللّيلى الفاتنة، قد يكون ما كان عرف من أسرارها، و تنسّم من جمالها، واستشفّ من كمالها، وتسمّع من أنبائها التي بها الركبان سارت، ومن معانيها التي فيها الكتب حارت، وإلاّ فما الذي جعل الشاعر يعشق ليلى الجميلة القدّ، الناهدة النّهد، المتورِّدة الخد، البسّامة الثغر، السادلة الشعر؟ .

فالشاعر قد عرف (ليلى) هذه المتعدّدة الكنى والأسماء وعرفته، وخامرها وخامرته، وعشق حسنها الذي دلّهه حتّى أخرجه عن طوره، إذ لا ينبغي أن يعرف السرّ البعيد إلاّ من خَبَرَهُ وتولَّج في أعماق خباياه.

ومن ثمّ فقد استطاع الشاعر الصوفي أن يتّخذ من (ليلى) و(سعدى) و(لبنى) رمزا لغاية فنّية فيها شيء كثير من الأصالة، فليلى رمز للجمال والحبّ والخير والحقيقة،ولعلّها اتّخذت هذا الشكل الخرافي الجميل منذ أن وظِّفت في الشعر العربي في تاريخه المبكّر، وسواء علينا أكانت ليلى قيس حقيقة أم خرافة،فإنّها في التصوّرين اتّخذت صفة الأسطورة في الفكر العربي، وفي الخيال العربي قبل ذلك.

وسياق النصّ هنا يرفض آدمية ليلى، ويدلّ فقط على رمزيتها، أي على شيئيتها، فـ"ليلى ليست فتاة بالمفهوم الحقيقي، وإنّما هي واردة في النص بالمعنى الأسطوري، والأسطورة هنا في

[1] - ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:68-69-70.
[2] - التصوّف في الشعر العربي حتّى آخر القرن الثالث الهجري:ص:302.

مفهومنا الخاص، تعني الكائن الجميل الذي نظلّ طول الدّهر نحلم به، ونلهث وراءه، ولا نعثر غليه أبدا، أو الأمل الوديع الذي يظلّ يتأوّبُنا ولكنّه لا يتحقّق لنا مطلقا"[1]

وعليه أتي قول العفيف التلمساني :

عصابة وجد حبّ لـــيلى شـــعاها   وسَقم الغرام الحاجـــري دثارها
شرى البرق من نجد فلاح اعتذارها   فبرق الحِمى النجدي فيه اقتدارها
إذا عذلـــت في صـــبوة حاجرية   بدا البرق من نجد فلاح اعتذارَها
وفي الحلّة الفـــيحاء بيت لعـــلوة   يحج محبّوها، و يزكـــو اعتمارها[2]

كما استعان الصوفية في المغرب العربي إبان الحقبة المدروسة بالقصص القرآني بحيث تتجلّى المرأة كرمز أسطوري، وقد يتكثّف هذا الرمز في قصص أسطوري جديد يجمع بين شحصيات متباعدة تاريخيا في مكان وزمان واحد هو لحظة فنية أو صورة جزئية مرشحة، فالمحبوبة التي تفتن بلقيس عن التمشّي على الصرح السليماني الزجاجي وسرير ملكها، والتي كانت قبل هذا قد غابت عن عين إبليس فلو رآى نور محيّاها على آدم لما استنكف عن السجود إذ أُمر به، ولنسي أصله وعنصره دونما أن يجعل ذلك محلّ مقارنة بينه وبين آدم، وهذه المحبوبة التي يقف عندها الصوفي لو رآها نبيّ كإدريس لاكتفى بحسنها عن طلب العلم وتعلّم الكتابة، يصوّر هذا النموذج المتخيل ابن عربي فيقول:

يا قمرا في شـــفقٍ من خَفَرٍ   في خـــدّه لاح لنـــا منتـــقبا
لو أنه يســـفر عـــن برقعه   كـــان عذابا، فلهـــذا احتجبا
شمس ضحًى في فلك طالعة   غصن نقا في روضة قد نُصِبا..
مذ عقد الحسن على مفرقها   تاجا من التّبر عشقت الذّهـــبا
لو أن إبليـــس رأى من آدم   نور محـــياها عليـــه ما أبـــى
لو أنّ إدريس رأى ما رقم ال   حسن بخـــدّيها إذا مـــا كـــتبا
لو أنّ بلقـــيس رأت رفرفها   ما خطر العرش ولا الصرح ببا[3]

[1] – ا ي دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة (أين ليلاي) لمحمّد العيد: الدكتور عبد الملك مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،ص:132.

[2] – ديوان أبي الرّبيع عفيف الدين التلمساني:ص:121.

[3] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص: 105...108.

ولعلّ لبعضنا أن يقول إنّ تصوير الذات الإلهية بالمرأة أمر ليس بالذي يمكن التسليم به هكذا، بل هو أمر في غاية الاستهجان، وإن برّره الصوفية على أنّه مظهر من مظاهر التجلّي، إذ لا يمكن أن نتزل بحبّ الله الذي هو أمر مرغوب وواجب في كل ملّة إلى عشق الصور المادّية، ولو كان ذلك بشرا، إذ لا يمكن مشابهة الخالق بالمخلوق ومقارنته به، لقوله تعالى: {لَيسَ كَمِثلِه شَيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ} [الشورى:11]، كما أنّ الكمال البشري يظهر في الرّجال أكثر ممّا يظهر في النساء ، ولقد أوتي يوسف شطر الحسن وهو الرّجل، وخلق الرجل فبل المرأة فكان آدم قبل حواء، وليس قصدنا في هذا الكلام التوسع في مناقشة الأمر، فالصوفية ينطلقون من معطيات عقيدية وفلسفية يسلّمـــون بها سلفـــا، ولعلماء الشريعة موقف من ذلك، وللأدباء موقف آخر طالما أنّهم أكثر تجوُّزا من غيرهم في التعبير واستعمال الرمز.

1_2_ الرمز الخمري: من أعجب الأمور أن يكون الأدب العربي من أغنى آداب العالم في الخمر مع تحريمها في الإسلام وحِلِّها في غيره من الأديان، فتعاقب على التغزّل فيها الشعراء من امرئ القيس إلى الآن، نظم فيها الدّاعرون أشعارهم عن صدق وإخلاص أمثال طرفة وأبي نواس، ونظم فيها الصالحون من الشعراء ممّن لم يشربوها ولكنّهم رأوها مجالا للفنّ فقالوا فيها تقليداً، وجاء الصوفية فرأو أنّ العبادة والرياضة النفسية الصوفية تسلّمهم إلى الفناء في الله، وإلى نوع من الغيبوبة فيه وأنّ هذه الغيبوبة تشبه ما يتحدّث به الحمّارون عن الخمر، ولم يجدوا لها اسما خاصا فسمّوها سكراً، وسمّوا وسائلها خمرا واندفعوا إلى القول فيها كما فعل ابن الفارض، والعفيف التلمساني، وأمثالهم ، فأغنوا الأدب العربي فيها من ناحية الأدب الرّمزي، كما أغناها الأعشى وأبو نواس وأمثالهما من ناحية الأدب الصّريح.

وتنسب بدايات الرمز الحمري في الشعر الصوفي إلى ذي النون المصري الذي استعمل ألفاظ الكأس والشراب مجازا في هذا المجال[1]، وسلك الصوفية بعده مسلكه، "فتكلّموا عن كؤوس الحبّ المترعة، وسكرهم بهذه الكؤوس، وغيبتهم عن الوجود في سكرهم، ونعيمهم بمشاهدة الحبيب ولقائه، وانتهى بهم سكرهم إلى فنائهم في محبوبهم فناءً لم يشاهدوا خلاله غير جمال الحبيب، وهم في بحر الفناء الزاخر لا يحسّون بشيء من الموجودات، لأنّ الإحساس قد فنى بالنسبة لهذه الموجودات، واتجه بكلّيته

[1] – ينظر دراسات فنّية في الأدب العربي: عبد الكريم اليافي، مطبعة دار الحياة، دمشق، الطبعة الأولى، 1972،ص:305.

لمطالعة جمال المحبوب، والصوفية يقولون إنّ الفاني لا يحسّ بما حوله، بل لا يحسّ بنفسه حتى لو أحرق بالنار لما أحس لأنه فنى عمّا سوى الله"[1].

وقد تبنى صوفية المغرب العربي هذا الأسلوب من الرمز شأنهم في ذلك شأن صوفية المشرق، ومصدر ذلك هو "الوحدة الفكرية والمناخ الثقافي المتشابه الذي عاش فيه أصحاب هذه النزعات، فهم يجمعون على مواريث مشتركة ويصدرون عن نظرة واحدة لم يكن إلى تجاهلها من سبيل"[2].

ومن شعرالعفيف يصف خمر المحبّة يدوم صحو مدمنها، وإن أسكرت أوصلت إلى عالم يترجاه الصوفي:

ودارت عليهم من ســـلافة ريقها طلاً قبل إعصار العصير اعتصارها
مدام يديم الصحو إدمان شـــربها وإن أسكرت صرف العقار عقارها
وعندي بها صحو، وسكر، كلاهما حبانـــيه خمّـــار حـــواه خمـــارها[3]

والغريب في هذه الخمر أنها لا تُعصـــر من الكـــرم، وأنّها قديمـــة منذ الأزل، أصلها من طيب الطيِّبات، بعكس الأخرى التي هي أمّ الخبائث والمحرّمات، يصفها أبو الحسن الشُشتري بـــ:

خمرة تركها علينـــا حـــرام ليس فيها إثم ولا شبهات
عتِقّت في الدِّنان من فبل آدم أصلها طيِّب من الطيّبات[4]

وقال أيضا:

سلافا قد صفت قِدما وراقت أدِرها بالصغار وبالكبار
فما عُصرت وما جُعِلت بِدنٍّ وما سبكت زجاجتها بنار[5]

وقوله:

فقلت له ما هذه الراح مقصدي ولا أبتغي من راحـــكم هذه نيلا
ولكنّها راح تقـــادم عهـــدها فما وصفت بعد ولا عرفت قبلا[6]

---

[1] – التصوّف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري: عبد الحكيم حسان،ص:299.
[2] – دراسة الحبّ في الأدب العربي: مصطفى عبد الواحد، دار المعارف، مصر، 1972، ج:2،ص:404.
[3] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:123.
[4] – ديوان أبي الحسن الششتري،ص:36.
[5] – ديولن أبي الحسن الششتري،ص:40.
[6] –ديوان أبي الحسن الششتري،ص:62.

وعموما فقد ظلّت الخمر رمزا للحبّ الإلهي وفق الحالات المختلفة التي تنتاب الصوفي في طريقه إلى الفناء، فكثرة استعمال الصوفية كلمة (سكر) أخرجتها عن أن تكون رمزا إلى دائرة المصطلحات الفنية الخاصة بالتصوف، ولدا أثبتوها ضمن هذه المصطلحات وشرحوا حقيقتها وبيّنوا الفرق بينها وبين الغيبة، فقالوا: " الفرق بين السكر والغيبة أن الغيبة تكون بوارد من ذكر عقاب أو ثواب ينشآن من شدة الخوف أو قوة الرجاء، وأما السكر فلا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال حصل له السكر وطرب الروح وهام القلب"، أي أن الغيبة دال أولئك الذين ينظرون إلى الآخرة، فيعبدون الله لأنّهم يرجون رحمته ويخشون عذابه، أما السكر فحال خاص بأهل المحبة الذين تعلّقت أرواحهم بالحق سبحانه فوجدوا في مشاهدة جماله جنّتهم وفي حجبهم عنه عذابهم[1].

وإذا كان رمز المرأة قد استعمل عند الصوفية للدلالة على المحبوب، فإن الخمر استعملت رمزا للدلالة على الحبّ نفسه.

1_3_ رمز الطبيعة: إنّ للعرب في باب الطبيعة وما يتصل بها من البروج والمنازل و الكواكب والنجوم المعاني المستفيضة التي استخرجوها من المشاهدة والتأمّل في الكون ومظاهره، فكان لهم من ذلك ما يُعرف عند علماء الأنثروبولوجيا الثقافية بالثقافة العالية التي يتجاوز فيها أصحابها الحاجات الأرضية العاجلة إلى ما يقع وراء المحسوس، يحدوهم إلى ذلك الشوق إلى الآفاق النائية التي تتألّق بالضوء الأبدي وتتوارى فيها ظلمات الخوف من الفناء.

ولا جرم أن يحتفي صوفية المغرب العربي في أشعارهم بالطبيعة احتفاءهم بالخمر والمرأة في ترميزهـــم، فقد ولعوا بها ولعا منقطع النظير لما تحمله من صور ومشاهد بديعة الجمال، كما أنهم يستعينون في كثير من الأحيان لرسم لوحاتهم الرمزية بالجمع بين المرأة والطبيعة فيبلغ الجمال ذروته، وعلى هذه الفسيفساء الرائعة جاء شعر ابن عربي، عفوا، بل سحره:

أيا روضة الوادي أجـــب ربّة الحِمى، وذات الثّنايا الغرّ، ياروضة الوادي
وظلِّل عليها من ظِـــلالك ســــاعة، قليلا إلى أن يســـتقرّ بهـــا النادي
وتُنصب بالأجـــوازِ منك خـــيامُها ، فما شئـــت من طَلٍّ غذاءً لمـــنآد
وما شئت من وبلٍ، وما شئت من ندىً سحاب عـــلى باناتها رائـــحٌ غادٍ
وما شئت من ظلٍّ ظليـــلٍ، و من جنىً شهيٍّ لدى الجـــاني يميسُ بمـــيّادِ

[1] – التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري،ص:323.

ومـــن ناشـــدٍ فيـــها زَرُودَ ورَملَـــها   ومن منشدٍ حادٍ ومن منشدٍ هادٍ[1]

فالطبيعة "قد غدت شفرة أو شفرات يقرأ الصوفي فيها بضرب من الكشف لغة ذات حدّين : أحدهما حسّي فيزيائي والآخر روحي إلهي"[2]، فالأوّل تمثّله تلك التجلّيات المتنوعة للذات الإلهية في مظاهر الطبيعة من جمادات وأحياء، والتثاني تمثّله تلك الترجمة الدقيقة لهذه المظاهر والتي تجعل منها روحا علوية أو حكمة إلهية مشرقة.

ومن غرر ابن عربي في استعمال رمز الطبيعة هذه المقطوعة التي يظهر أنه يصف فيها روضة غناء يزيد في سحرها احتساء الخمر ومغازلة الغواني:

بالجِزعِ بين الأبرقين المـــوعدُ،   فأنِخْ ركابنا، فهذا المـــوردُ
لا تطلـــبنّ ولا تنـــادي بعده: يا حاجر، يا بارق ، يا ثهمدُ
والعب كما لعبت أوانس نُهَّدُ   وارتع كما رتعـــت ظباءٌ شُرَّدُ
في روضة غناء صـــاح ذئابها ،   فأجابه طربا هنـــاك مغـــرّدُ
رقّت حواشيها ورقّ نـــسيمها   فالغيم يبرُقُ والغمامة ترعُـــدُ
والودق يترل من خلال سحابه   كدموعْ صَبّر للـــفراقِ تَبَـــدَّدُ
واشرب سلافة خمرها بخمارها   واطرب على غَردٍ هنالك يُنشِدُ
وسلافة من عهد آدم أخبرت   عن جنّة المأوى حـــديثا يُسنَدُ
إنّ الحِسان تفلْنَـــها من رِيقِه ،   كالمسك جاد بها علـــينا الخرّدُ[3]

فالجزع منعطف الوادي يشير به إلى العواطف الإلهية، والبرق مشهد ذاتي يعبّر سناه عمّا يحصل به عند الرؤية، والموعد هي جنة (عدن)، والمورد هو ما يترلون عليه من النعيم الدائم الملذوذ للنفـــوس والأعين، والرّكائب هي الهياكل الحاملة للطائف الإنسانية، أما الروضة فهى الحضرة الإلهية بما تحويه من الأسماء المقدّسة والنعوت، فلكل شيء من مكوّنات الطبيعة هنا دلالة خاصة غير أنّها لا تطّرد، فلكل صوفي معجمه الشخصي، بحسب مواجيده الذوقية، وهنا تتدخل التجربة الصوفية لتحدث هذا الإنقلاب في الألفاظ والمباني، فتتحوّل إلى ساحة رومانسية تضرب فيها المواعيد ويروى فيها الظمأ

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:87-88-89.
[2] –الرمز الشعري عند الصوفية: عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الأولى،1978،ص:290.
[3] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:112-113-114.

من المورد العذب، وتقام فيها حلبة لعب تشبه لعب الأوانس النهّد لأنها لم تعد تلك الخرائب المحزنة بل هي روضة غناء تعزف فيها الطبيعة بأشكالها المتعددة ألحانا روحانية متناسقة يجول فيها الصوفي إلى ما لا نهاية له من المشاهد الربانية والمعاني القدسية.

وقد وظّف صوفية المغرب العربي إلى جانب عناصر الطبيعة الجامدة عدد غير قليل من الأحياء الإنسية والبرّية، من ذلك قول أبي الربيع عفيف الدّين التلمساني:

كتبت وأيدي الخيل ترفل في السّرى   وللعيس جذب بالأزمة و البرا
وقد وردت وراده الرّمل ضاحيا   تخال بها في صفحة البيد أسطرا...
تريك المهارى، و المهارى صواهل   بزاة بدت في كفّ كسرى، وقيصرا
فتلقى بياض الصبح منها بمثله،   وتجعل روض البيد منهنّ مزهرا
وتسري، وثوب الليل أسود لو ترى   على الأفق الشرقي ثوبا معصفرا[1]

ومثله قول ابن عربي في هذه الأبيات غير أنّه في هذه المرّة اختار الحمام كرمز للتذكير بالحبيب:

أطارحُ كلّ هاتفة بأيكٍ،   على فنن بأفنان الشجون
فتبكي إلفها من غير دمع ،   ودمع الحزن يَهْمَل من جفوني
أقول لها، وقد سمحت جفوني   بأدمُعِها تُحبِّر عن شؤوني
أعندكِ بالذي أهواه علم ،   وهل قالوا بأفياء الغصون[2]

فلقد أثارت هذه الحمامة صبابات الشاعر الخفية وأحزانه المكنونة بنوحها وبكائها، وهديل الحمام وسجعه يثير في النفوس طربا حينما يكون شدواً وغناءً، وشجوا حينما يكون نوحا وبكاءً، وهو يحظى بقسط وافر من الوصف في الشعر العربي.

ويذكر ابن عربي أنّ ما يضمّنه شعره من صور لأشخاص وأمكنة وحيوانات إنما لكونها تجلّيات للذات الإلهية في تلك الصور، فيقول:

وفي صورة الأكوان أبصرت صاحبي   لذا كثرت أسماء حبّي في شعري
فإن قلت شعرا فيه شخص معيّن   فما هو إلاّ ما تضمّنه صدري
هو الحق لكن قيّدته حقائق   تقوم به من حسّ أو عقل أو فكر

---

[1] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني،ص:110.

[2] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:144.

يناجيه في سرّي ضـــميري وشاهدي   بأسمائه في الشفع كان أو الوتـــر[1]

وبهذا يكون الخطاب الشعري الصوفي المغربي قد وظّف أبجديات الشعر والتصوف، وكما استعمل المرأة والخمر رمزا للمحبوب والحب، فإنه لم يغفل عن الطبيعة وتشكيلاتها التي ما فتئت هي الأخرى تصير رموزا للحبّ والجمال.

[1] - الديوان الكبير: ابن عربي،ص:237.

2- المبحث الثّاني: مصادر الاستلهام في الخطاب الشعري الصوفي المغربي

2_1 استلهام التراث الإسلامي في الخطاب الشعري الصوفي المغربي: وظّف الشعراء المتصوّفة في المغرب في خطاباتهم كل ما من شأنه أن يخدم أفكارهم، من ذلك القرآن الكريم ، والشعائر الدينية المختلفة، كما استعانوا بالفلسفة و ما يتعلّق بها لتبرير ما يذهبون إليه من آراء، خصوصا وأنهم كانوا محلّ اتهام من العامة والفقهاء على حد سواء، ولذلك وجب أن تكون لهم مصادرا للاستلهام يرجعون إليها، ولنرى الآن كيف كان استلهام شعراء التصوّف لهذه المصادر:

2_1_1 استلهام القرآن الكريم: إنّ أحق ما تُصرف العناية إلى معاناته ما كان من العلوم أصلا لغيره منها، وحاكما عليها ولها فيما ينشأ من الاختلاف عنها، وذلك هو القرآن المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، وهو المُعجز الباقي على الأبد والمُودع أسرار المعاني التي لا تنفد،فهو كما قيل:

كالبدر من حيـــث التــفت رأيته   يهدي إلى عينيك نورا ثاقبا
كالشمس في كبد السماء وضوؤها   يغشى البلاد مشارقا ومغاربا

ومع هذا فإنّ محاسن أنواره لا يثقفها إلاّ البصائر الجلية، وأطايب ثمره لا يقطفها إلاّ الأيدي الزّكية، ومنافع شفائه لا تنالها إلاّ النفوس النقية.

فألفاظ القرآن ومعانيه هي لبّ كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء في نظمهم ونثرهم، "فإن كان الناظر فيه من المتصرفين في علوم اللغة، غلب عليه ذلك فأخذ يحدد النظر في نظمه ومواقع الكلام فيه ترغيبا وترهيبا وشدة ولينا، وإن كان من الفقهاء من نظر فيه من الأحكام التي تتعلّق بالعبادات والمعاملات، وإن كان من المتكلّمة أصحاب نزعة الجدل والحجاج، شغلته الأدلة والبراهين، وليس الصوفية بدعا من هؤلاء"[1] فقد استلهموا منه ما يؤيّد نظرتهم إلى الكون والحياة، وإلى الذات الإلهية من ذلك قول ابن عربي مستلهما سورة القدر:

ما ليلة القدر إلاّ ذات رؤيتها   هي الدليل على الخير الذي فيها
تحوي على كل خير قيدته لنا   بألف شهر وذاك القدر يكفيها
و لم يقيّده شيء ما يزيد عـــلى   ما قيّـــدته لنـــا حـــتى يوفيها

[1] – شعر عمر بن الفارض: عاطف جودة نصر،ص:165.

فليس يحصر غير الذات في عدد   لأنه خــير رب مــودع فيها
وخيره سرمدي لا اقضـاء له   فالله يحرسـها و الله يكـفيها
من كل عين تؤدّيها إلى عطب   ولو نسـد سـعينا في تلافيها[1]

ومن ذلك أيضا قول أبي الحسن الششتري مستلهما بعض آيات سورة النجم، وهو قوله تعالى: {والنَّجمِ إِذاَ هَوَى مَاضَلَّ صَاحِبُكُم وَمَا غَوَى} [النجم: 1و2]:

لعمرُكَ مَا ضَلَّ المُحِبُّ وما غوى   ولكنّهم لما عَموا أحطأوا الفتوى[2]

ونظيره استلهام أبي الرّبيع عفيف الدين التلمساني لقوله تعالى: {يَوْمَ تَمُورُ السَّمَآءُ موْراً وَتَسِيرُ الجِبَالُ سَيْراً } [الطور:9و10]، وقوله تعالى: {ولَهُ الجَوَارِ المُنشئاتُ فِي البَحْرِ كَالأَعْلاَمِ } [الرحمن:24] في قوله:

تتـهدَّمُ الهـرمان في أخبـارها،   وبنـاء عقـد ولاّك لم يتـهدّمِ
وكذا السماء تمور مـورا، والجبا   لُ تسـير سـيرا، وهو لم يتـثلّمِ
إن كان دهري راح يظلمني بِبُعـ   ـدي عنكَ حادث صرف المتحكِّمِ
فعلى الجوار المنشـئات، وسيرها   في البحر كالأعلام كشف تظلّمي
تَعدي بجناحيها جوانـح طائـرٍ   طارت بخـافقة الفـؤاد المُغـرمِ[3]

كما اقتبس ابن عربي قوله تعالى: {ربَّنا أمتّناَ اثنَتَينِ وَأَحْيَيتَناَ اثْنَتَينْ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنَوبِنَا} [غافر:11] في هذه الأبيات :

يا أولي الألباب، يا أولي النُّهى،   هِمتُ بين المَهـاة والمَـها
من سَها عن السُّها فما سَـها،   من سَها عن المهاة قد سها
سِـرْ بِـه بِسـرْبِهِ لِسِـرْبِهِ،   فاللُّهى تفتحُ بالحَمدِ اللَّها
إنّـها مـن فَتَـياتٍ عُـرُب،   من بنات الفُرس أصلا إنّها
نَظَـمَ الحُسْـنُ مـن الدُّرِ لها   أشْنَباً أبيضَ صافي كالمها
رابَـني منـها سُفُورٌ راعَـني   عِنـده منها جمـالٌ وبَها

[1] – الديوان الكبير: ابن عربي،ص:47-48.
[2] – ديوان أبي الحسن الششتري،ص:34.
[3] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني،ص:219.

فأنـــا ذو المَوْتَتَـــيْـــنِ منـــهُما، هكذا القُرآن قد جاء بها[1]

2_1_2 استلهام الشعائر الدينية: لم ينس الشعراء المتصوفة في المغرب العربي الاستعانة بمختلف الشعائر الدينية، والتي تعدّ أوّل خطوة يخطوها الصوفي في ترقّيه في المقامات الروحية الموصلة إلى الـــذات العلية، ومن هذه المناسك والشعائر التي وظّفها الخطاب الشعري الصوفي:

أ_ الحج: وإذا كان المسلمون يحرصون على التمسّك على الأعمال الظاهرة في العبادات باعتقاهم أنّها من أعظم القربات إلى الله عزّ وجلّ، وذلك انطلاقـــا من اقتناعهـــم بأنّ الإيمان تصديـــق بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالأركان، فإنّ الصوفية قد اتّخذت هذه الأعمال لديهم معاني ودلالات عميقة لا يتم إدراكها إلاّ بالذوق والكشف الصوفيين، ومن بين أفضل تلك الأعمال والمناسك الحج الذي هو واجب على المسلم العاقل البالغ القادر مرّة واحدة في العمر، وفيه رحلة جسدية وروحية إلى المرابع النّبوية، حيث البيت الحرام، ومسجد النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وقد ذكر ابن عربي الحج في شعره، منها قوله:

خليليّ عُجا بالكثيب و عَــرِّجا على لعلع، واطلب ميـــاه يلَـــملَمِ
فإنّ بها من قد علِمت، ومن لهم صِيامي وحجّي واعتماري وموسمي
فلا أنسَ يوما بالمحصَّبِ من منى وبالمنحر الأعلى أمـــوراً، وزمـــزمِ
مُحصَّبُهم قلبي لرمي جمــــارهم ومنحرُهم نفسي و مشربُهم دمـــي[2]

وبذا فقد أصبحت الشعائر الدينية لدى المتصوّفة رموزا وإشارت خاصة لا يمكن أن نحملها على حقيقتها الشرعية الظاهرة، لأنها صارت لا تدرك إلا بالذوق والكشف الصوفيين.

ويشير ابن عربي إلى هذه المعاني في قصيدته التالية:

لطَيْبَةِ ظَبْيٍ ظُبى صـــارمٍ تجَرَّدَ من طرفها السّاحرِ
وفي عرفات عرفت الذي تُريد، فلم أكُ بالصّـــابرِ
وليلةَ جمعٍ جمـــعنا بهـــا كما جاء في المَثل السّائرِ
يمين الفتاة يمـــينُ، فـــلا تكن تطمئنّن إلى غادرِ
مُنًى بمِنًى نِلتُـــها ليـــتها تدوم إلى الزمن الآخـــرِ

[1] – ترجمان الأشواق:ص:159-160-161.
[2] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:20-21.

توّلعتُ في لعـــلعٍ بالـــتي   تُريك سَنا القمرِ الزاهرِ[1]

فظبي طيبة هنا يقصد به مرتبة محمّدية، أمّا عرفات فهو مقام الجمعية في باب المعرفة، وليلة الجمع ليس مقصود بها جمع الصلوات، وإنما يقصد به شهوده مشهد الجمع، بحيث لا يرى في كل من هنالك سوى الله، وقد لا يحصل هذا الأمر إلا بالسَّكر الصوفي أو ما يسمى عندهم بالغيبة.

وممّن عبّر عن هذه الحالة أثناء الحجّ أبو الحسن الششتري حين قال:

عُتّقت في الدّنان من قبل آدم   أصلها طيب من الطيبات

أفتِني أيّها الفقـــيه و قـــل لي   هل يجز شربها على عرفات

أو يجوز الطّواف و السّعي بها   ويلبى و يرمى بالجـــمرات[2]

فلا جرم أن يستعين الصوفي بفكره المتحرّر في توظيف ما هو متاح المعرفة من شعائر تعبّدية، أو عناصر طبيعية من أجل توصيل رسالته، وبثّ ما يستشعره من حالات وجدانية.

ب_ الصلاة: لا يقتصر المسلم في صلاته على الأقوال والحركات الظاهرة فحسب، بل عليه أن يلج عالم الخشوع الذي يُمكّنه من ربط الصلة بربّه، وذلك باستحضـــار وقـــوفه بيـــن يدي الله عزّ وجلّ، وتملّي ما يقرأه من آيات القرآن الكريم، والتوجه إليه بالدّعاء بقلب منكسر ذليل، وإذا كان المسلمون بشكل عام لا يكادون يخرجون عن الدّلالات الصّريحة والواضحة للألفاظ في هذه الشعيرة الهامّة، فإنّ الصوفية وعلى حسب مذهبهم لا بد لهم من الغوص وراء كل ذلك، فالمراد بتكبيرة الإحرام لديهم استحضار المصلّي كبرياء الله عزّ وجلّ بقلبه زيادة على التلفّظ بها بلسانه حتى يكون تائها في العظمة شاخصا في الكبرياء، أمّا قراءة الفاتحة فيراد بها مناجاة المصلّي في حضرة الله الخاصة عند وقوفه بين يدي ربّه وفيض أسرار الألوهية عليه، فمن حصل له التجلّي الإلهي ولمعت عليه أنوار الحضرة المقدّسة وصار في مقام القرب الذي لا مزيد عليه فلم يبق بعد ذلك إلاّ مقام المكالمـــة والمحادثة، فحينئذ تتلذّذ أسماع العارفين بخطاب ربّ العالمين، وأشرف ما يُلقى عليهم الواحد سؤال ربّهم: هل يبقى لكم من القرب شيء؟ فيقول ذلك المستغرق في أنوار المشاهدة: بلى ، فالحمد لله ربّ العالمين، حيث حصل له من القرب ما لم يحصل لغيره وبلغ مبلغا لم يُصوّر في فكره.

[1] - ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:193.

[2] - ديوان أبي الحسن الششتري،ص:36.

وهكذا يلجأ الصوفية دائما إلى استبطان معاني الأمور الشرعية وفقا وما يتوافق مع منهجهم التأويلي، يقول ابن عربي عن الصلوات الخمس:

فَرَضَ الصلاة على الغفول الناسِ   خمسا فصارت في الوجود لباسي
لَّما علمــت بنـشأتي ورأيتــها   تسري مع الأرواح و الأنفــاس
أبقيـــت ظاهرها على ترتيــبه   يجري على أحكــامه في النــاس
وتركت باطنها عــلى سلــطانه   يغزوا فيهلك عســكر الوسواس
ورحلت عنها رحــلة ميمــونة   فوجدت كل الخير في الإفــلاس

جـــ_ الصيام: شأنه شأن باقي الشعائر من حيث تأويله بما يناسب الأذواق والمواجيد، لدى المتصوّفة الشعراء بالمغرب العربي في القرنين السادس والسابع الهجريين، ومن ذلك قول ابن عربي فيه:

أجوع ولا أصوم فإن نفسي   تنازعني على أجر الصــيام
فلو فنيــت أجــيرتها لقلنا   بإيجاب الصــيام وبالقــيام
فإنّ العــبد عبــد الله ما لم   يكن في نفسه هدف لرامي[1]

ومن هنا لم يعد للصوفية حرج في إعطائهم للكلمة الواحدة التي لها معنى مخصــوص مضمــونــا آخر، بزعمهم أنّهم يفهمون ذلك من عند الله مباشرة، فهم قد وصلوا إلى أشرف المقامات، وأعظم الدّرجات، ولا حرج بعد أن يتركوا تلك المفاهيم الاصطلاحية كونها مأخوذة عن الوسائط.

2_2_ استلهام المصطلح الصوفي في الخطاب الشعري الصوفي المغربي: لقد انتهج متصوّفة المغرب العربي نهج المتصوّفة في المشرق، بحكم الاشتراك في المفاهيم العامة للتصوّف، إذ دأب هؤلاء على استعمال الإشارة والرمز في خطاباتهم، ومن ثمّة فقد كان لهذه الطائفة مصطلحات استقلّوا بها عن ما سواهم من الناس كلغة للتفاهم فيما بينهم، ومن تلك المصطلحات التي استثمروها في أشعارهم:

_ الصحو والمحو: الصحو عند الصوفية هو رجوع السالك الواصل إلى الإحساس بعد الغيبة، والصحو لذلك يعقب السكر، ويسمى الصحو الثاني على اعتبار أنّ الصحو الأوّل يكون قبل الســكر، ولكنه لا يعد في شيء من الأحوال، والصحو قريب في معناه من الحضور إلاّ أنّ الصحو

[1] – الفتوحات المكية: ابن عربي،ص: ج:1،ص: 635.

حادث والحضور قد يدوم[1]، ويكون الصحو بحسب السكر وقوّته، فمن كان سكره بحق، كان صحوه بحق، ومن كان سكره بحظ مشوبا، كان صحوه بحظ مصحوبا.

أمّا المحو فهو مصطلح يدلّ على رفع أوصاف العـــادة بحيث يغيب العبد عنـــدها عن عـــقله، ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر[2]، وممّا جاء فيه ذكر هذين المصطلحين قول الششتري:

وقد ضاق صدر الششتري بكتمه   مع **الصحو** بعد **المحو** والوسع في الصدر[3]

و الاقتصار على مصطلح الصحو في هذين البيتين لعفيف الدين التلمساني:

لاتظنّ الساقي الذي قد سقاكا   من شراب يبقيك بعد فناكا

تاركا بعد فرط سكرك **صحوا**   فيه تصغى يوما إلى من لحاكا [4]

والملاحظ أنّ مصطلح الصحو كثيرا ما يقترن بمصطلح السكر، كما أنّ مصطلخ المحو غالبا ما يقترن بالإثبات الذي هو إقامة أحكام العبادة، فمن نفى أو محى من نفسه الخصال الذميمة، وأتى بدلا منها بالأفعال والأحوال الحميدة، فهو صاحب محو وإثبات.

ـ القبض والبسط: وتعريف القبض عندهم بأنّه حال رجل عارف ليس فيه فضل لشيء غيـــر معرفته، والبسط حال رجل عارف بسطه الحق وتولّى حفظه حتّى يتأدّب الخلق به، وقد وردا هذان المصطلحان في البيت الآتي للششتري:

فسيان عندي البعد والقرب والنوى   وما هابني **قبض** ولا أبتغي **بسطا**[5]

كما ورد في هذا البيت مصطلحان آخران وهما **البعد والقرب**، فالأوّل هو بعد العبد عن المكاشفة والمشاهدة في أحد التعريفين له، وفي الآخر هو الإقامة على المخالفة[6]، والثاني هو قرب العبد من الحق سبحانه بالمكاشفة والمشاهدة والانقطاع له عمّا سواه[7].

---

[1] – ينظر معجم مصطلحات الصوفية: عبد المنعم الحفني،ص:149.
[2] – ينظر معجم مصطلحات الصوفية:ص: 239.
[3] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:42.
[4] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:163.
[5] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:53.
[6] – ينظر معجم المصطلحات الصوفية: الحفني،ص:35.
[7] – ينظر معجم المصطلحات الصوفية: الحفني،ص:216.

ــ القطب: وهو لغة المركز أو المحور، ومدار الشيء الذي يدور حوله، أمّا في اصطلاح الصوفية فيعني الناموس أو النور الذي يسري في الوجود سريان الروح في الجسد، ومنه يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل، وهناك نوعان من القطبية: قطبية كبرى التي هي روح محمّد عليه الصلاة والسلام، وقطبية صغرى تستمد نورها من القطبية الكبرى ويمثّلها جمع من الأولياء الوارثين لعلم الباطن عن باطن خاتم النبوّة.

وتجاوز بعضهم الحد في تحديد القطب، ومن بين هؤلاء السهروردي المقتول (ت587هــ) وذلك في تقسيمه لمراتب الحكماء، فحسب تصنيفه هناك حــكيم إلهي متوغل في التأله عــديم البحث، وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كأبي يزيد البسطامي وسهــل التستري والحــلاج، وحكيم بحاث عديم التأله، وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدّمين، وكالفرابي وابن سينا من المتأخرين، وحكيم إلهي متوغل في البحث والتأله، ولم يصل إلى رتبته إلاّ السهروردي نفسه، وهذا الحكيم المتوغل في التأله والبحث له الرياسة في وقته، وهو القطب، وهو لا يعني برياسته التغلب، فقد يكون خفيا أو في غاية الخمول، وهو أيضا (خليفة الله) ولا يخلوا منه العالم، وبذا فقد جعل رتبة هذا الحكيم الذي قصد به نفسه أعلى من مقام الأنبياء، فردّ عليه العلماء والفقهاء كابن تيمية وغيره، وكفى بها تهمة لقي على إثرها جزاءه، فقتله المسلمون على الزندقة بحلب في زمان صلاح الدّين[1].

غير أنّ المعنى الأوّل هو الغالب في إطلاق القطب عند الصوفية المغاربة، وعليه جاء قول العفيف التلمساني:

تدور على بعد من المركز الذي به أنتم إذ كان شخصكم **القطب**

فلو قيست الأبعاد من كل وجهة تساوت فلا بعد هناك و لا قرب[2]

ــ الشطح: يعرفه الصوفية بأنه دعوى حقّ يفصح بها العارف من غير إذن إلهي، وذكر الحفني أنّها كلمة عليها رائحة الرعونة والدعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلات المحققين[3]، ومن ذلك قول العفيف التلمساني:

[1] – ينظر مدخل إلى التصوّف الإسلامي: أبو الوفا الغنيمي،ص:197-198.

[2] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:40.

[3] – ينظر معجم مصطلحات الصوفية: الحفني،ص:140.

يقولون لي سرّا **شطحت** بذكرها   وأنت من البـــلوى لذاك قريب
وموتي حلو في الهـــوى بحيـــاتها   ودع في هواها الحاسدين يذوبوا[1]

وقريب منه بيت الششتري:

فإن تجوهرت **فاشطح** فالسكون هنا   لا ينبغي إنّما السكران من **شطحا**[2]

_ الفرق والجمع: الجمع عند الصوفية "هو إزالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث، لأنه لما انجذبت بصيرة الروح إلى مشاهدة الذات العلية، استتر نور العقل الفارق بين الأشياء في علمه بنور الذات القديمة، وارتفع التمييز بين القدم والحدث، لزهوق الباطل عند مجيء الحق، وتسمّى هذه الحالة جمـــعا، ثم إذا أسبل حجاب العزّة على وجه الذات العلية، وعاد الروح إلى عالم الخلق، وظهر نور العقل لبعد الروح عن الذات العلية، وعاد التمييز بين القدم والحدث سميت هذه الحالة تفرقة"[3].

ولذا قالوا: (الفرق ما نسب إليك، والجمع ما سلب منك)، ومعناه أن ما يكون كسبا للعبد من إقامة العبودية، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق، وما يكون من الحق من إبداء معان وإبداء لطف وإحسان فهو جمع، فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع، فإن من لا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له[4]، ويعقب الجمع غالبا بالفرق، فمن لا جمع له لا تفرقة له.

وأنشأ الششتري في هذين المصطلحين قوله:

ولنا من وصلها **جمع** ومن   بعدها **فرق** هما حال إليّ
فبحكم **الجمع** لا فرق لها   وبحكم **الفرق** تلبيس عليّ[5]

_ الجلال والجمال: الجلال في نظر بعض الصوفية نعت من نعوت الجبروت يتصف بها الله سبحانه وتعالى وحده، فهو صاحب القهر والغلبة، والعظمة والكبرياء، أمّا الجمال فإنه يطلق على الحق كنعت من نعوت الرحمة واللطف والرأفة، والله عزّ وجلّ يكاشف القلوب مرّة بجلاله، ومرة بوصف جماله، فإذا كاشفها بوصف جلاله صارت أحوالها دهشة واندهاشا، وإذا كاشفها بجماله صارت

[1] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:52.
[2] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:37.
[3] – معجم المصطلحات الصوفية:الحفني، ص:66.
[4] – ينظر معجم مصطلحات الصوفية: الحفني،ص:205.
[5] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:37.

أحوالها تعطشا وعطشا، والسالك إلى الله إذا كاشفه الحق بجلاله أفنـــاه، وإذا كاشـــفه بجماله أحيـــاه، ومعنى أفناه غيّبه عمّا سوى الحضرة، ومعنى أحياه قرّبه وأبقاه، إذ أن الفناء غالبا ما يعقبه البقاء[1].

ثمّ إن الجمال عند القوم صفة أزلية لله تعالى شاهدة في ذاته أوّلا مشاهدة علمية، فأراد أن يُرى في صفة مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيها عين جماله عيانا، وأما الجلال فهو عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في أسمائه وصفاته كما هي عليه[2].

ومن أشعار الصوفية المغاربة التي تردّد فيها ذكر هذين المصطلحين قول الششتري:

وقارئ فكري للمحاسن تاليا على درس آيات الجمال يواظب
أنزّه طرفي في سماء جمالكـــم لثاقب ذهني نجـــمُها هو ثاقب[3]

وقول ابن عربي في الجمال:

الساحبات من الدّلال ذلاذلا اللاّبسات من الجمال مطارفا[4]

وقوله في الجلال:

قد تعالت على الزمان جلالا وتسامت عليه فخرا وكبرا [5]

2_3_ استلهام المصطلح الفلسفي في الخطاب الشعري الصوفي المغربي: لقد اشتشهد الشعراء الصوفية بالمغرب العربي بكل ما يساعدهم على التدليل على أفكارهم ، فمثل توظيفهم للشعائر التعبدية كان توظيفهم للمصطلح الصوفي والفلسفي بل أكثر، إذ أنّ مجمل هؤلاء الصوفية يعدّون من أصحاب التصوّف النظري أو الفلسفي، والمنظومة الآتية من بحر الطويل للعفيف التلمساني توضّح مدى ولع هؤلاء المتصوّفة المغاربة بالفلسفة خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، فقد جمع فيها صاحبها جمّ غفير من تلك المصطلحات والمفاهيم الفلسفية، إذ يقول فيها:

إذا كنت في توحيدك المطلق الوصف على ثقة من عالم الذّوق و الكشف
فقد ما ترجـــو فإن لم تثـــق فعـــد إلى مقتضى التحليل للكل واستكفي

[1] – ينظر الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني: ملحق خاص بالدراسة،ص:351.
[2] – ينظر معجم مصطلحات الصوفية، الحفني،ص:63-64.
[3] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:234.
[4] – ترجمان الأشواق:ابن عربي،ص:123.
[5] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:154.

فـــرد المواليـــد الثـــلاث لأصـــلها وأربعة الأركان إحـــلالها يكـــفي
وردّك جسيم الكل بعد بسيطة الهيـــ ـــولى، وفي طي الهيولى لها أخـــفي
ورد الهيـــولى القهـــقرى نحو ذاهـــا إلى النفس ثم النفس في العقل تستخفي
وأطلق هناك العـــقل مـــن قيد ذاته يقم لك معنى جوهر الأزل الصـــرف
وإلاّ فركّب جـــوهر الذات عـــابدا إلى الوصف بالإثبات للغـــرض المنفي
فسَـــمّ به المعـــنى حجـــابا فذا لكم ظهور لذات العين في رتبة الوصـــف
وسمّ الحـــجاب الباء ثالـــث رتبـــة إلى الأزل الغيـــب الإلهي ، ولا يخفي
وسمّ هناك البـــاء بالألـــف التـــي يقال الهيـــولى إنّهـــا هي في الكشـــف
ومن بعـــد ذا أدعـــوا اليتيـــم الذي هو الظهور بجسم الكل من غير ما عفِ
وميِّزه بالكشف اللطيـــف لكي ترى به عـــالم الأوزان في قبـــضة الكـــفِّ
وركِّب من الأركان معـــدن أرضها لترقى إلى طـــور النّبـــات، وما يكفي
إلـــى أن تـــرقيـــها إلـــىحيـــوانها إلى عـــالم الإنســـان فأثبت، و لا تنف
وحقّق بعـــين الحـــق تظـــهر بأنـــه هو الأوّل المعـــنى، هو الآخـــر المنفي
هو الظاهر، البادي، هو الباطن الخفي له مـــنه فيه بالإحـــاطة مـــا يكـــفي[1]

2_4_ استلهام مصطلحات الدّيانات الأخرى: بحكم المنطلق الذي اتّحذه الكثير من المتصوّفة كأساس لسبيلهم الذي يصبّ في وحدة الأديان ، لجأ هؤلاء إلى استعمال اصطلاحات أهل تلك الديانات، كالقساوسة، والرهبان، والدير، والشماميش الذين يقومون بترتيل الترانيم الدينية، إضافة إلى الكثير من الألفاظ والعبارات التي تنتشر في الديانتين اليهودية والمسيحية، وقد جمع الششتري كثيرا منها في مقطوعته هذه:

تأدّب بباب الدَّير واخلع به النّعلا وسلّم على الرهبان واحطط بهم رَحْلا
وعظِّم به القسيس إن شئت حُظوةً وكبِّر به الشّماس إن شئـــت أن تعلا
ودونك أصوات الشّماميس فاستمع لألحانهم واحذرك أن يســـلبوا العقلا
بدت فيه أقمـــار شمـــوس طوالـــع يطوفون بالصّلبان فاحذرك أن تُبلى
فإيّـــاك أن تسمـــع لهـــنّ بحـــكمة وإيّاك أن تجـــمع لهـــنّ به الشـــملا

[1] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:148.

فإن كان هذا الشـــرط وفَّيت حقًّا بصدقٍ و لم تنقِض عهـــودا ولا قولا
دعوك بقـــسيس وسمّـــوك راهبـــا وأبدوا لك الأسرار واستحسنوا الفعلا
وأعطوك مفـــتاح الكنيســـة والتي بها صـــوّرت رهـــابيـــنهم شـــكلا
نعم كل ما قد قلت لي قد سمـــعته ولا أبتـــغي في ذاك ودّا ولا ميـــلا
ولما أتيت الدّير أمسيـــت سيِّـــدا وأصبـــحت من زهوي أجرّ به الذيلا
سألـــت عـــن الخمـــار أيـــن محلّه وهل لي ســـبيل للوصـــول به أم لا
فقـــال لي القســـيس : ماذا تريده؟ فقلت : أريد الخـــمر من عنده أملا
فقال :ورأســـي والمسيـــح ومـــريم وديـــني ولو بالدرّ تبـــذل به بدلا
فقـــلت أزيـــد التـــبر للدرّ قال لا ولو كان ذاك التـــبر تكـــتاله كيلا
فقلت له: أعطيك خفي ومصحفي وأعطيـــك عـــكازا قطعت به السبلا
وها بسرٍّ مفهـــومي وعود أراكتي وقنـــديل حضـــــراتي أنادمه ليـــلا
فقال : شـــرابي جلّ عمّا وصفته وخمرتنا – ممّا ذكرت – لنـــا أغلى
فقلت له:دع عنك تعظيـــم وصفها فخمرتكم أغـــلى و خرقتـــنا أعلى
على أننا فيـــــها رأينا شيـــوخنا وفيها أخـــذنا عن مشـــــايخنا شغلا
وفيها لنا سرٌّ عن السِّـــرِّ قد جلا وفيـــها لنـــا سِـــــرٌّ أدرناه بينـــنا
وفيها لنا العذال لاموا وأكثـــروا وآذاننا في لبســـها تتـــرك العـــذلا
فلمّا لبســـــناها وهمـــنا بحبّـــها تركنا لها الأوطـــان والمـــال والأهلا
فقال: عســـى تلك العـــباءة هاتها فقد أثبت نفسي لها الصدق والعدلا
فقلت: له إن شئـــت لبـــس عباءتي تطهّر لها بالطـــهر واضـــح لها أهلا
وبدّل لها تلـــك الملابـــس كلّها ومزّق لها الزنار واهجـــر لها الشكلا
فقال: نعـــم إنّي شـــــغفت بحبّها سأجـــعلها بيـــني وبينـــكم وصلا
فناولنيـــها قـــد أبحـــتك ســـرّها وناولنـــيها في أبـــاريقـــها تجـــلى[1]

---

[1] - ديولن أبي الحسن الششتري:ص:59-60.

وما يلفت الانتباه في هذه القصيدة التي اتّخذت أسلوب الحوار هو تلك البداية التي تظهر الخلاف بينه وبين ذلك الرهبان والقسيس، لتؤول نهايتها إلى مودّة وصداقة وأخوة، فكأنه يصوّر بهذا مشهد الصراع الدّائر بين أتباع هذه الديانات، والتوافق القائم بين العارفين من كل منها، بحيث وحّدت بينهم تلك العباءة التي تحكي وحدة المعبود في تلك الأديان وإن اختلفت مظاهرها.

3- المبحث الثّالث: المميزات الأسلوبية : لعلّ المتتبّع للشعر الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع الهجريين يخلص إلى أنّ أهمّ إنتاج شعري في هـــذا الشأن هـــو تلك الدواوين الثلاث لكل مـــن : ابن عـــربي، والششتري، والعفيف التلمساني، إضافة إلى بعض الأبيات والمقطوعات التي نجدها لابن خميس ، ومالك ابن المرحّل، والتي ضاع أغـــلبها ممّـــا لا يمكن معه معرفة منـــحى فكرهما الصـــوفي، وخصائص أسلبوهما الشعري، أمّا الثلاثة الأوائل فواضح من خلال مضامين دواوينهم أنّهم من ذوي التصوّف الفلسفي والنظري، وسنتناول دراسة الخصائص الأسلوبية لأشعارهم فيما يلي:

أ_ المعجم اللغوي: إن إلقاء نظرة على المعجم الشعري لهؤلاء الشعراء الثلاثة يهدي بنا إلى القول بأن الألفاظ التي استخدموها لا تكاد تخرج عن الإطار الذي كان يستخدمها فيه الشعراء العرب الآخرون، ولعلّ الجديد فيها هو تطويع تلك الألفاظ لأغراض التصوّف، وتحميلها بشحنات معنوية لم تكن تدلّ عليها من قبل ممّا زاد ذلك في سعتها المضمونية، فاكتسبت بعدا صوفيا دقيق الأغوار.

ومن الألفاظ الذائعة الصيت لدى شعراء العربية الناقة والجمل والعيس وغيرها من أسماء الإبـــل، ومن ثمّ فقد وجدنا الشعراء الصوفية في بلاد المغرب العربي ولعين باستخدام هذه الألفاظ في أشعارهم، من قول ابن عربي:

قطعت إليها كلّ قفر ومَهْمَةٍ على الناقة الكوماء والجمل العَوْدِ[1]

وقوله:

ياحادي العيس لا تعجل بها وقفا فإنني زَمِنٌ في إثرها غادي[2]

وقوله أيضا:

يُراعون مرعى العيس حيث وجدنه وليس يُراعوا قلب صًبّ مُضلّلِ
فياحادي الأجمال رفـــقا على فتىً تراه لدى التوديع كاسر حنظلِ[3]

وبيت أبي الحسن الششتري:

للعيس شوق قادها نحو السّرى لمّا دعا أجفانها داعي الكرى[4]

[1] - ترجمان الشواق: ابن عربي،ص:147.
[2] - ترجمان الأشواق : ابن عربي،ص:68.
[3] - ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:163.
[4] - ديوان أبي الحسن الششتري:ص:49.

وللعفيف التلمساني في ذلك قوله:

كتبت وأيدي الخيل ترفل في السّرى   وللعيــس جذب بالأزمــة والبرا
وقد وردت وراده الرمل ضــاحيا   تخال بها في صفــحة البيد أسطرا
إذا ما امتطيــنا الشدقميــات بَدْناً   خيبن بهــن الأعوجيات ضــمرا
تريك المهارى، والمهــارى صواهل   بزاة بدت في كفّ كسرى وقيصرا[1]

وعليه جاء استخدام ألفاظ أخرى مستقى مجملها من حياة البادية والصحاري، كالهودج والخيام والقباب والمقيل، والنار التي يشعلونها ليلا دليلا للضال والتائه فتراها تلوح حينــا وتختفي حينا آخــر، كقول ابن عربي:

عرِّج، ففي أيمن الوادي خيامهم   لله درّك ما تحويه ياوادي[2]

وقوله:

هل أخبرتكِ رياحهم بمقيلهم؟   قالت: نعم،قالوا: بذات الأجرع
حيث الخيام البيض تشرق للذي   تحويه من تلك الشّــموس الطُّلَّعِ[3]

وقريب منه قول الششتري:

فإذا وصلت إلى العقيق فقل لهم   قلب المتيّم في الخيام قد انبرى[4]

وممّا استوقف صوفيتنا كما استوقف الشعراء من فبل الربوع الدّارسات والأطلال، وديار ومنازل الأحبّة، وآثارهم المتبقية، ولابن عربي في ذلك قوله:

قف بالطُّلول الدّارسات بِلَعْلَعِ   واندب أحبّتنا بذاك البَلْقَعِ
قف بالدّيار وناجها متعجِّــبا   منها بحسن تلطُّفٍ بتفجُّعِ[5]

وقوله:

درست ربوعهم وإنّ هواهم   أبدا جديد بالحــشا ما يدرس
هذي طلولهم وهذي الأدمع   ولذكرهم أبدا تذوب الأنفس[1]

[1] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:110.
[2] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:69.
[3] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:103.
[4] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:49.
[5] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:101.

وللعفيف التلمساني في ذلك قوله:

وسَرَت بأنفاس الرّبوع نسـمة ... سـكرى بنقل حديثها المتواتر[2]

ولأمكنة الحجاز حضور مكثّف في شعر هؤلاء الشعراء، وذلك لأن غالبهم قد سافر إلى تلك الأماكن وعاش بها فترة من حياته، إضافة إلى ما تعنيه هذه المواضع من قيم روحية من كونها مهبط الوحي، ومنازل الأنبياء والمرسلين، فلا غرو إذن أن يحفل شعر هؤلاء بعدة أسماء منها، كحاجر والعقيق، ونجد، وزرود، وغيرها، ومنه قول العفيف التلمساني:

وقف الهوى بين العقيق وحاجرِ، ... فجرى عقيق الدّمع بين محاجرِي[3]

ومن ذلك قول الششتري:

أرخِ الأزمـةَّ و اتَّبعـها إنّـها ... تدري الحِمى النّجدي مع من درى

حُثِّ الركاب فقد بدت سلع لنا ... وانزل يمين الشعب من وادي القرى[4]

أمّا ابن عربي فيقول:

فيا واردين ميـاه القَلِيـب، ... ويا سـاكـنين بـوادي العـقيق

ويا طالبا طيـبةً زائـرا، ... ويا سـالكـين بـهـذا الطـريق[5]

وله أيضا في ذكر نجد وتهام:

أنجَدَ الشوقُ واتّهَـمَ العَزاءُ، ... فأنـا مـا بـين نجـْدٍ وتِـهامْ[6]

ومن الغريب حقا أن يستقل الصوفية أصوات تلك الأسماء ليجعلوا منها رموزا صوتية تدل على مقامات معينة، فمنى تشير إلى مقام التمنّي ولأنّها اسم مكان يطرقه الحجيج فإن من شروط هذا المقام الطهارة، وحاجر مقام الحرمة لأنّ التحريم حجر ومنع، وهكذا يمكن أن نفهم أنّ اسم المكان منى ثمّ حاجر خرجا عن الإشارة إلى ما تشيران إليه عادة بالدّلالة المطلوبة منهما لما يحملانه من طاقة

---

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:35.

[2] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:112.

[3] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:112.

[4] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:49.

[5] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:97.

[6] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:28.

صوتية تشير إلى معنى آخر غير دلالتها العلمية، ويترشّح هذا الرمز في الصور الجزئية أحيانا ليتعمّق مدلوله الجديد، وليضيف ردّ فعل هذا المعنى عند الشاعر، ومثال ذلك هذه الأبيات لابن عربي:

مُنًى بِمِـــنًى نلـــتها ليـــتها تدوم إلى الزمـــن الآخر
توّلعـــت في لعـــلع بالـــتي تُريك سنا القمر الزّاهر
رَمَت رامة وصبـــت بالصّبا وحجّرتِ الحَجْرَ بالحاجر
وشامـــت بريقا عـــلى بارقٍ بأسرع من خَطْرة الخاطر
وغاضت مياه الغضا من غضى بأضلعه من هوى ساحر
وبانت ببـــان النّقـــا فانتقت لآلئ مكـــنونة الفاخـــر
وأضلت بذات الأضا القهقرى حِذارا من الأسد الخادر
بذي سلمٍ أســـلمت مهجتي إلى لحظها الفاتك الفاتر
حمـــت بالحِمى ولوت باللّوى كعطفة جارحها الكاسر
وفي عـــالج عالجـــت أمـــرها لتفلت من مِخلب الطائر
خَوَرْنَقُـــها خـــارقٌ للـــسّماء يسموا اعتلاءً على الناظرِ[1]

وممّا استهوى شعراؤنا الصوفية في بيئة الحجاز النباتات التي تنموا هناك من أراك وأيك وخمط وغيرها ممّا تردّد عند الشعراء في عهد الإسلام وما قبله في الجاهلية، وقد ساهمت القدسية التي تحظى بها بيئة الحجاز في نفوسهم في انتشارها في أشعارهم، وللششتري في ذلك قوله:

فيا ساهيا دع عنك رملة عالج ونجد ولاتندب أراكا ولا خمطا[2]

وأنشد العفيف التلمساني:

وبذي الأراك أراكـــة نجـــدية يهـــفوا إليها كل قلب طائرِ
تصل الظلال به الظلال، وتحتها أصـــل لها جرة الحبيب الهاجرِ[3]

ويقول ابن عربي في ذكر الأيك:

فقلت للرّيح: سيري والحقي بِهِمُ فإنّهم عندَ ظِلِّ الأيكِ قُطّانُ

---

[1] – ترجمان الأشواق:ص: 195،194،193.
[2] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:54.
[3] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:112.

وبلِّغيهم سلاما من أخي شَجَنٍ في قلبه من فراق القوم أشجانُ[1]

وبشكل عام فإنّ الصوفية "يقدّسون كثيرا نجدا وما حوله ولا سيما أنّه يضمّ البيت العتيق، بيت الله الذي بناه إبراهيم الخليل (عليه السلام)، وهم يرون أنّ الله أقرب ما يكون إلى عباده في هذا المكان المقدّس، إذ شهد الفيض الإلهي المتمثّل في الوحي المُنزّل على أنبيائه هناك"[2]، على أنّهم لا يقصدون في كل ذلك الأماكن بعينها، وإنما تظلّ تستخدم كرموز تعبّر عن مقامات علية ومعارف روحانية، حيث يجد الصوفي راحته النفسية -بزعمه- وسعادته الأبدية.

ب_ الصورة البيانية: إنّ الشعر بصورة عامة لا يزال يحافظ إلى حد ما على خصائصه الشكلية والتصويرية، وبالطبع فإنه لم يكن بدّ للصوفي أن يسلك مضمار من كان لهم السبق في سنّ هذا النمط الخطابي والحياد عن هذا الأسلوب الأدائي الذي يسمح من خلاله للوجدان أن يلقي بشحناته العاطفية، ومشاعره المكبوتة أن تسري إلى عالم النّور، ولهذا رأينا شعراء الصوفية في بلاد المغرب العربي يتّبعون أساليب الشعراء العاديين ويقتبسون من صورهم وتشابيههم، ممّا يجدونه في فسيح ثقافتهم الأدبية والفكرية، فينقلونه إلى ميدان التصوّف من لمسات صوفية بارعة ومبالغة وغلوّ وإغراق تنبئ عن الاتّحاد الصوفي السامي[3]، فمن بين تلك الأساليب المقتبسة نذكر:

1_ التشبيه: لقد أدرك الشعراء المتصوّفة بالمغرب العربي ما للتشبيه من فائدة عظمى ذلك لأنه والاستعارة جميعا يخرجان من الأغمض إلى الأوضح ويقرّبان البعيد[4]، فقسّموه إلى أنواع: منها: تشبيهات بصرية وثانية ذوقية وأخري لمسية وشمّية حسب مختلف الحواس، فمن التشبيهات البصرية قول الششتري في وصف الخمرة وصفائها:

لست تدري الكأس من خمرتها قد صفا الكل صفاء إذ تدار

فكأنّ الشمـــس حلّـــت قمرا وكأنّ النّـــور للنّـــور قرار[5]

ومن تشبيهات ابن عربي البديعة تشبيه بياض وجه حبيبته وحمرته بالصبح الذي يداعب حمـــرة الشفق، وذلك في قوله:

---

[1] - ترجمان الأشواق:ص:31.

[2] - العفيف التلمساني: عمر موسى باشا، دار الجيل للطباعة، دمشق، 1982، ص:70.

[3] - ينظر دراسات فنية في الأدب العربي: عبد الكريم اليافي،ص:349.

[4] - ينظر العمدة : ابن رشيق القيرواني،دار الجيل، بيروت،1981،ج:1،ص:287.

[5] - ديوان أبي الحسن الششتري:ص:45.

حمرة الخجلة في وجنتـــيه وضح الصـــبح يناغي الشفقا[1]

مثلما شبّه المرأة الممتلئة الجسم المكتنزة اللحـــم بالسكـــران الذي لايستقيم لـــه مشي إلا مـــع تمايل، وبأغصان الأشجار المنثنية عند هبوب الرياح، إذ يقول:

تمايل سكرى كمثل الغصون ثنتها الرّياح كمثل الشّقيق

بِردفٍ مهول كدِعضِ النّقا ترَجْرَجَ مثل سنام الفنيق[2]

وبالرغم من وضوح هذه التشبيه حيث تتبيّن فيه الصورة من خلال نقل صورة محسوس إلى محسوس آخر، إلاّ أن ابن عربي يظلّ في منواله التأويلي لهذه المحسوسات، فهو يريد بالتمايل في زعمه النزول وبالسكر إلى مقام الحيرة، ويبرّر اختياره للغصون لأنّها محلّ الثمر وسبيل الإفادة، وثني الرّياح لها هو إمالة الهمم لها بطلبها إياها، أمّا الردف فيعني به ما أردفه الله على العبد من النعم المعنوية وغير المعنوية، وتشبيهها بكثيب الرّمل لارتكاب بعضها على بعض، وتصرفها وكثرتها وتمييز بعضها من بعض كما تنفصل دقيقة الرمل من الرمل، ثمّ شبّه حركتها في قلوب العارفين بها مثل سنام الجمل العظيم في الرفعة والسمن فإنّه دهن كله والدهن ممد لأنوار البقاء، فكذلك هذه العلوم إذا قامت بقلوب من قامت بها أورثتها البقاء الأبدي في النعيم الأبدي.

ومن التشبيهات العجيبة لابن عربي هذا التشبيه المقلوب الذي يعتب فيه على الشعراء:

فيا من يـــشبِّه لـــن القـــدود بلين القضيب الرّطيب النّـــظر

فلو عُكِس الأمر مـــثل الـــذي فعلـــت لكان سليـــم النّـــظر

فلين الغصون كلـــين القـــدود وورد الرِّياض كـــورد الخَـــفَر[3]

ومن التشبيهات المتعلّقة بحاسة الشّم تشبيه ابن عربي حين قال:

حقّة أودعت عـــبيرا ونشـــرا روضة أنبتـــت ربيعا وزهـــرا[4]

وحين أنشد:

يا سرحة الوادي ويا بان الغَضَا أهدوا لنا من نشركم مع الصّبا

ممسّـــكا يفـــوح ريّـــاه لنـــا من زهر أهضابك أو زهر الرُّبى[1]

---

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:58.

[2] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:98-99.

[3] – ترجمان الأشواق: ابن عري،ص:158.

[4] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:154.

وللششتري في وصف رائحة الخمر:

ولها عُرف إذا ما استنشــقت أطربــت في دنِّها فبل انتشـــار[2]

ومن التشبيهات التي تعتمد على حاسة اللّمس قول ابن عربي:

يا بانـــة الوادي أريـــنا فنـــنا في لين أعـــطاف لهـــا أو قُضُبا[3]

أمّا التشبيه الذي يعتمد على الذوق فقد قال فيه ابن عربي:

يا مبسما أحببـــت منه الحببا ويارضـــابا ذقـــت مـــنه الضَّرَبا[4]

وله أيضا:

لمياء لعساءُ معسول مُـــقَبَّلُها شهادة النّحل ما يلقى من الضَّرَبِ[5]

ومن التشيه التمثيلي الذي يخرج فيه الأمر المعنوي بصورة الأمر الحسّي قول أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:

نادى قريشا خصوصا، والأنام به يعني عموما فصمّوا في مناديه

يا قوم إن تلومـــون لا أبا لكم فكل أرمد ضوء الشمس يؤذيه

ما أقبح الشكل في مرآة أعينكم إذ كلكم شخـــصه فيها يلاقيه[6]

2_ الاستعارة: يؤتى بالاستعارة لغرض المبالغة في التشبيه إذ هي في الأصل تشبيه حذف أحـــد طرفيه، وسمّيت بالاستعارة لأن للّفظ في أصل المواضعة استعمال محددّ فيأتي الأديب أو اللغوي فيخرجه عن ذلك الأصل، ويستخدمه في معنى غيره، فيكون كالشيء المستعار في ذلك الآداء الجديد، ومن أمثلة الاستعارة قول ابن عربي:

لؤلؤة غوّاصـــها الفـــكر فما تنفكُّ في أغـــوار تلك اللّـــججِ[7]

ومن استعارات الششـــتري:

ومزَّقت أثـــواب الوقار تهتّكا عليك وطابت في محبّتك البلوى[1]

---

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:109.

[2] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:45.

[3] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:109.

[4] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:105.

[5] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:168.

[6] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين اتلمساني:ص:256.

[7] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:174.

ج_ الجناس: على الوجه الذي عني به الشعراء المتصوّفة في المغرب العربي في القرنين السادس والسابع الهجريين بالصور البيانية كان اعتناؤهم واحتفاؤهم بالزخارف اللّفظية لما لها من دور في العملية الإبلاغية، وذلك كونها تحتوي على بعد تأثيري ينطلق من تلك الموسيقية التي يحدثها ذلك التناغم والانسجام بين الأصوات، وممّا يفسّر هذا ولوعهم بالجناس من مثل قول ابن عربي:

يا أولي الألباب، يا أولي النّهى همـــتُ بين المَهَـــاة و المَهَا
من سها عن السُّها فما ســـها من سها عن المهاة قد سها
ســـرْ بـــه بســـرْبه لِسِـــربه فاللُّهى تفتح بالحمد اللَّها[2]

وقوله:

ريحُ صَبا يخبر عن عصـــر صبا بحاجر أو بمـــنى أو بقـــبا[3]

ومن ورود الجناس في شعر الششتري قوله:

فإن جمع التفريق كان مسافرا على مركب البِرِّ المقرِّب البَرِّ[4]

إنّ اللفظ المكرّر الذي ولّده التجنيس - بوجه عام — هو "إحدى الفعاليات المؤثرة في الآداء الشعري على المستوى الصوتي والدلالي تكثيفا وتعميقا، وهو أحد مصادر الثورة والإثارة المتجلّية في صراع الناظم النفسي الذي انفجر وفاض على السطح"[5] من خلال المدّ والجزر الناتجين عن عاملي الائتلاف في اللّفظ والاختلاف في المعنى، "لأنّ المتكلّم حينما يكرر شيئا إنّما يريد تمييزه عن غيره، فصور الأشخاص التي تتكرر كثيرا على النظر تكون أكثر وضوحا في الإدراك وأشدّ التصاقا بالذهن، والدقات على القلب الصادي تكون أيضا أكثر أثرا من الرشفة الواحدة".[6]

وغير خفي أنّ هذا النمط من الشعر قد جمع بين هذه البدائع الأسلوبية وبين تلك الالتفاتات الروحية الجميلة التي امتاز بها، ممّا يجعل له قيمة يفوق بها شعر كبار الشعراء وترشّحه لأن يكون أدبا إنسانيا عالميا، فهو جدير بأن ينظر إليه بعين الإجلال والإكبار إذ أنه لا يقصر في الصنعة

[1] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:34.
[2] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:159.
[3] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:109.
[4] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:82.
[5] – البنية الغوية لبردة البوصيري: رابح بوحوش، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،1993،ص:73.
[6] – التكرار النمطي بين المثير والتأثير: عز الدّين علي السيد، دار الطباعة المحمّدية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1978،ص:138.

الشعرية عن شعر فحول الشعراء، ومن يرجع إلى دواوينهم يلوح له ذلك جليا، مع أننا لا ننكر وجود نظم لبعضهم أقرب إلى الخطابة منه إلى الشعر حيث يكاد يفتقد إلى أدنى مسحة من ماء الشعر ورونقه، وهو ما يلاحظه المتتبّع لشعر كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، وبعض المقطوعات للعفيف التلمساني، إلا أن ذلك يعود إلى أنّ هذا النظم في الغالب الأعم منه كان الهدف منه تعليمي، فاشتمل على قواعد التصوّف وبيان مراتب الطريق وآداب السلوك، فاقتضى الغرض الإبلاغي هذا الأسلوب، ومن ذلك مثلا هذه الأبيات لابن عربي التي ينوّه فيها بشأن الوصية بقوله:

وصّى الإله وأوصت رسله فلذا | كان التأسي بهم من أفضل العمل
لولا الوصية كان الخلق في عمه | وبالوصية دار الملك في الدول
فاعمل عليها ولا تهمل طريقتها | إنّ الوصية حكم الله في الأزل
ذكرت قوما بما أوصى الإله به | وليس إحداث أمر في الوصية لي
فلم يكن غير ما قالوه أو شرعوا | من السلوك بهم في أقوم السبل
فهدي أحمد عين الدين أجمعه | وملّة المصطفى من أنور الملل[1]...
هذي وصيتنا إن كنت ذا نظر | فإنّها حيلة من أحسن الحيل
ترى بها كل معلوم بصورته | على حقيقة ما هولا على البدل
حتّى ترى المنظر الأعلى وليس له | سواك مجلى فلا تبرح ولا تزل

والمتلقّي لهذه الأبيات يظهر له فيها من البساطة والوضوح ما يغني عن الكلام في هذا الأمر، ممّا يجعلها بالنظم ألصق، ومن أسباب سلوك هذا الأسلوب أيضا شيوع المصطلح الصوفي والفلسفي والفقهي والنحوي في تلك الأشعار، فأمّا ذكر المصطلحين الأوّلين فقد مرّت بنا شواهد عليهما، وأمّا الأخيرين فمن الأوّل منهما قول الششتري:

أفتني أيّها **الفقيه** وقل لي | **هل يجوز** شربها على عرفات
أو يجوز الطّواف والسعي بها | ويلبّى ويرمى بالجمرات
فأجاب الفقيه إن كان خمر | عنب فيه شيء من المسكرات
شربه عندنا **حرام** يقينا | زائد فيه شيء من **الشّبهات**[1]

[1] – الفتوحات المكية : ابن عربي، ج:4،ص:442.

فأفتني، والفقيه، ويجوز، وحرام ، وشبهات كلّها مصطلحات فقهية تنم عن نيّة الصوفي في تبليغ مراده إلى العامة من الناس، ولكن ليس كل مراد، إذ أن بعضها يجب التستر عليه والترميز له مثلما رأينا سابقا.

ومن الثاني منهما قوله أيضا:

وإن فهم الأسماء كان خليفة وعامله في الرفع يعمل في الجرّ[2]

ولابن عربي في ذلك قوله:

إذا ما التقينا للوداع حسبتنا لدى الضمّ والتعنيق حرفا مشدّدا

فنحن وإن كنا مثنى شخوصنا فما تنـظر الأبصـار إلاّ مُوحَّدا [3]

د_ الموشّحات والأزجال: لم يكن الشعر الصوفي المغربي بعيدا عن المؤثرات الفنية والمستجدات الإبداعية في تلك البيئة، فقد تنبّه الصوفية إلى النظم عن طريق الموشّحات والأزجال، فنقلوها من مجال الحب الإنساني والمتع المادية إلى فضاء أرحب وأسمى من الروحانيات، وكان لابن عربي السبق في استخدام الموشح لأغراض التصوف، كما عاد الفضل للششتري في إدخال الزجل إلى عالم التصّوف، وذلك لما لهذين النمطين الشعريين من ذيوع لدى العامة وقوة تأثير في نفوسهم، ولذا استعان هؤلاء المتصوّفة "بالألفاظ والأوزان التي يميلون إليها والإيقاع الذي يتأثّرون به"[4]، فمن موشّحات ابن عربي المنقولة إلى أبواب التصوّف موشّحته التي يقول فيها:

سرائر الأعيـان لاحت على الأكوان للناظريـنْ

والعاشق الغـيران من ذاك في بحـران بيدي الأنين

يقـول والوجـد أضنـاه والبـعـد قد حيّـره

لّما دنـا البـعد والواحـد الفـرد قد خيّـره

في البوح والكتمان والسـرّ والإعلان في العالمين

أنا هـو الديّـان يا عـابد الأوثـان أنت الضنين[5]

---

[1] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:36.

[2] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:44.

[3] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:182.

[4] – دراسات فنية في الأدب العربي: عبد الكريم اليافي،ص:147.

[5] – الديوان الكبير: ابن عربي،ص:85.

وهي في مجملها تمتاز بسهولة الألفاظ والتراكيب، وهو شأن الشعر الذي يتغنى به إذ ينبغي"أن يكون بسيطا رقيقا سهلا واضح المعنى قريبا من الأفهام سائغا على اللسان وفي الآذان، وكل هذا ممّا تتصف به الموشّحات"[1] والأزجال، ومن زجل الششتري هذه المقطوعة:

ألف قبل لامين وهاء قرّة العــين[2]

ألف هــوت الاسم

ولامــين بلا جسم

وهاء آيــة الرّســم

تهجّى سرّ حرفين تجد اسما بلا أيــن

حروف كــلّها تتلى

ترى القلــب بها يجلى

ويسلا بعــدما يــبلى

ويدرج بين كفنين برمزين رقيقــين

غرامي في الهوى قد باح

وفجري بعد ليلى لاح

وصرت للوجود مصباح

وشمس بين قمرين ولا أدري أنا أيني

فمعــنى حبّي الأتــقى

بأن أفــنى بــه رقــا

وأفنى في الفــنى حــقا

فوجد بين فقدين وجود في فنايــين

ولما كان الشعر عامة والموشحات خاصة تعد الغزل والخمر وظواهر الطبيعة من موضوعاتها الهامة والأساسية، فإن التصوّف قد وسع لهم آفاقا لا حدود لها في هذه المجالات بما أحدثه من تفلسف في الحبّ وممارسة له وتعميق لمعانيه، وابتداع وتطوير لرموزه، كما منح الموشح للتصوّف كثيرا من

[1] – دراسات فنية في الأدب العربي: عبد الكريم اليافي، ص:151.

[2] – ديوان أبي الحسن الششتري:ص:243.

المصطلحات والموسيقى والأناشيد ممّا له علاقة بمجالس الذكر والسماع عند الصوفية، حيث يمارسون شعائرهم في الحبّ والسكر واختراق ظواهر الطبيعة لرؤية ما وراءها من جمال يطلّ على المطلق، وهكذا تمّ الحوار بين عالمين التصوّف والموشّح فأخذ الأوّل هذا الأخير وطوّره ونماه وحفر فيه مفهوماته وجعل منه خلقا جديدا.

هـــ البناء الفنّي: لقد تحرّر الصوفية بالمغرب العربي في شعرهم من أخطر القيود التي كبّلت الشاعر التقليدي، وهو قيد الهيكل الموروث المسمّي بعمود الشعر، والذي يجعل من القصيدة عدة موضوعات يتقدمها الغزل أو وصف الطبيعة كما حدث في مرحلة متأخرة عند شعراء العصر العباسي من المولّدين، فالقصيدة عند هؤلاء الصوفية تتشكّل من موضوع واحد، ممّا يقود بالضرورة إلى عضوية القصيدة، مع ما تبلغ من تماسك في البناء في سياق متين التواصل متحرّك الاتصّال في كل الاتّجاهات التي تتحرّك إليها ومنها الألفاظ في بعض دواوينهم كما هو الأمر في الترجمان.

فتبدوا عضوية البناء في القصيدة الصوفية في الهيكل اللغوي الذي يجعل منها جملة واحدة، ولذا فالصوفية بالمغرب العربي ربطوا بين فكرة الإجمال والجمال الفنّي ممّا حدى بهم إلى صياغة الفكرة الأولى في صورة شعرية تجمل كلّية القصيدة وتجسّها في ما يسمّى بالقصيدة الجملة.

والقصيدة الجملة عبارة عن تكوين لغوي أساسه مطلع القصيدة الذي يطلق عليه الجملة الأساسية، أمّا بناء هذا التكوين اللغوي فهو باقي القصيدة الذي يسمّى بمتعلقات الجملة الأساسية ومكملاتها أو الجملة الثانوية، والجملتان الأساسية والثانوية يشكلان جملة شعرية ممتدة بطول القصيدة تمثل الجملة الكلّية، ومثال ذلك قصيدة ابن عربي "بدور على غصون" التي يقول فيها:

من لي بمخضـــوبة البان؟ من لي بمعسولة اللسان؟
من كاعبات ذوات خِدرٍ نواعِمٍ خُـــرّدٍ حســـانِ
بدور تَمٍّ عـــلى غصـــون هنّ من النقص في أمان
بروضة من ديار جســـمي حمامة فوق غصن بانِ
تموت شوقا، تذوب عِشقا لّما دهاها الذي دهاني
تندب إلفـــا تذُمّ دهـــرا رماها قصدا بما رماني
فراق جـــارٍ ونـــأي دارٍ فيا زمـــاني على زماني

من لي بمن يرتـــضي عذابي   ما لي بما يرتضي يدانِ[1]

فالشطر الأول وحده من القصيدة هو الذي يشكل الجملة الأساسية حيث تتوالى بعده الجمل الثانوية هكذا:

من لي بمخضوبة ...من كاعبات (مجموعة من الصفات المتوالية)...هي حمامة (مجموعة صفات متوالية)...إلى أن يتكرر هذا المعنى في البيت الأخير من لي بمن يرتضى عذابي؟ الذي هو تقريبا عين معنى الجملة الأساسية.

ولعل هذا ما جعل موضوعات القصيدة الصوفية تتدفق في منطق سياقي محدد ومعروف، فلا نكاد نجد ظلا لعمود الشعر، فالصوفي عند إنشائه لخطابه الشعري ينطلق من واقعه الدّاخلي بين الوعي واللاوعي أو بين الموهبة والمهارة في الحدود التي تخـــدم الموهبة، ويظهر ذلك في القصائد التي لا يتحدد موضوعها تحديدا صارما لأن موضوع أي قصيدة هو قطعة من ذات الشاعر الصوفي تتجسم في مكان وزمان في حركة إيقاعية مصوّرة بالألفاظ.

و-الإيقاع الموسيقي:

الإيقاع خاصية الشعر الأولى، فماذا كان الشعر يكون لولا الإيقاع الذي يجعل منه خطابا ذا خصائص صوتية تميّزه عن النثر؟ إضافة إلى أشراط أخرى كجمال الصورة، وكثافة الدلالة، ورحابة الخيال، وأصالة الابتكار، ودفء العاطفة، وحسن توظيف اللغة بوجه عام، وإن كان الإيقاع وحده لايمكن أن يكون قط مقياسا لأدبية الشعر، ولا لشعرية الأدب.

ولئن عُرِّف الإيقاع عموما على أنّه إعادة لفواصل حسّية متساوية لمعلم ثابت، ولكنّه حينما يرتبط بالموسيقى في دراستنا هذه فأنّه يتعلّق بهندسة الإطار الخارجي للنص التي يشكّها كل من الوزن والقافية.

وقد شاع استعمال مصطلح الموسيقى بدل العروض في الدّراسات النقدية الحديثة، منها موسيقى الشعر لإبراهيم أنيس، وموسيقى الشعر العربي لشكري محمّد عيّاد وغيرهم، وهذا الإيثار لهذا المصطلح قد يكون إعلانا منهما بمغايرة هذا العلم لما درجت عليه كتب العروض التقليدية من نهج، ويبقى- على أيّة حال – أنّ هذا الاستخدام قد جاء على نسبة المجاز لا الحقيقة.

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص: 176،177.

فالنظام الإيقاعي العروضي لا يستقلّ عن نظام اللغة في مادة موسيقاه، ويسعى إلى التقاطع مع الإيقاع الموسيقي البحت، وبهذا يكون الإيقاع العروضي ابن نظامين مادة وتنغيما، وكلتا النظامين مرتبطان باللغة الطبيعية في تفسير رسالتهما السميوطيقية.

فالإيقاعات التي طغت في الخطاب الشعري المغربي الصوفي تكاد تكون هي نفسها التي ظلّت محتكرة لإيقاعات الشعر العربي، فمن بين ستين (60) نصا شعريا في (ترجمان الأشواق) نجد إيقاع:

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعل

وهو ما يعرف بالإيقاع الطويل في علم العروض قد استأثر بتسعة عشر نصا (19)منها، بنسبة تقدّر بــ31.66 %، وتكاد تكون هذه النسبة نفسها في ديوان العفيف التلمساني، جيث نجد 117 نصا من بين 357 في الديوان طغى عليها هذا الإيقاع، وهو ما يشكّل نسبة 32.77% ، ومثّل هذا الإيقاع الشّموخ والفخامة والرّصانة في الشعر العربي حتّى أنّ ثلاثا من المعلّقات السبع اتّخذت لها هذا الإيقاع سبيلا، ممّا يجعلنا نميل إلى أنّ الشعراء كانوا حين يزمعون إلى قرض قصيدة عصماء كانوا غالبا ما ينطلقون من هذا الإيقاع ابتداءً من حامل لوائهم امرئ القيس، وحكيمهم زهير، وفتاهم طرفة، إضافة إلى أنّ كثيرا من عيون الشعر العربي قيل على هذا الإيقاع، كمدحية أبي الطّيب المتنبّي لسيف الدّولة الحمداني بعد ظفره بحصن بروزيه[1].

من أجل ذلك ألفينا المتصوّفة في المغرب العربي متأثّرين بفحول الشعراء القدامى، ولعلّ قصائد هذا الإيقاع تبوّأت هذه المكانة لكونها عالية النّبل،عظيمة الشأن، فهذا الشكل هو أحد الأشكال الإيقاعية الفخمة التي تستوفي في ميقعتها كثيرا من الشروط الموسيقية التي لا يسعها غيرُها، فكأنّ بالشاعر الذي يصطفي هذا اللّون الإيقاعي لقصائده إنّما لكي يراقصها بجسده، ويُهزهزها برأسه، ويتغنّى بها في اختيال بصوته المنبعث من أعماق روحه، وهذا ما نجده عند ابن عربي في مقطوعته: (تناوحت الأرواح) التي مطلعها:

ألا يا حمامات الأراكة والــبان   ترفّقن لا تُضعفن بالشجو أشجاني

ترفّقن لا تُظهرن بالنّوح والبــكا   خفيّ صباباتي ومكــنونَ أحزاني

---

[1] – والتي مطلعها: وفاؤكما كالرّبع أشجاه طاسمه   بأن تسعدا والدّمع أشفاه ساجمه

– شرح ديوان المتنبي: تعليق:د يحي شامي، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997،ص:354.

أطارحها عند الأصيل وبالضّحى بجـــنّة مشتـــاق وأنّـــة هيـــمان[1]

وكذا العفيف التلمساني في قصيدته التي يقول فيها:

ألم يان أن ترى قليـــب متـــيّم تفيض مآقي جوفه وهو يظـــمأ

إصابة عين أغمدت فصل وصله وقلب الهوى من كان قلب مرزّأ

أحـــبّ حبـــيبا لا أسمّـــيه هيبة وكتم الهوى للقلب أنكى وأنكأ[2]

وتقوم قاعدة هذا الإيقاع الشعري على ترداد مقطعين اثنين في شيء من التساوي:

فعولن مفاعيلن

فعولن مفاعل

ولعلّ جمالهما يتمثّل في تمديد الصوت مرّتين اثنتين على اختلاف في الصوت بحيث يبتدئ الصوت الممتد مضموما، أي نصف مفتوح إذا راعينا حركة الشّفتين اللّتين لا تنفتحان بالمرّة، ولا تنغلقان بالمرّة، وإنّما تظلاّن شكلا قائما بين ذلك، ومدّ الصوت بالضمّ أهون وأيسر من مدّه بالفتح الذي لو استمرّ الناطق في مدّه من الحلق لأصيبت الحنجرة باليبس والانقطاع والكلال.

أمّا الإيقاع الثّاني الذي استهوى المتصوّفة في المغرب العربي إبّان الحقبة المدروسة ببصورة مثيرة فهو: متفاعلن متفاعلن متفاعل

فقد أجرى عليه ابن عربي في ترجمانه إحدى عشر 11 قصيدة من بيت الستّين، بنسبة 18.33%، وهي نفس النسبة تقريبا في ديوان العفيف التلمسانيّ، إذ نجد 66 نصا من بين 357 نصا في المجموع جاءت على هذا الإيقاع، بنسبة تقدّر بـــ18.48% ، والموضوعات المعالجة على هذا الإيقاع الكامل تتوزّع على الحبّ والسكر والفناء في المحبوب وهو الذّات الإلهية والشوق الدّائم إليها، فهو يحنّ إليها ويتذكّرها ويبكيها مستلهما آثارها في الخلق.

والعربي القحّ حين يردّد هذا الطبق الإيقاعي يدرك أنّه كأنّه لم يكن إلاّ ليعبّر عن وجدان طافح، وفيض من العواطف عاصف، فترداد الإيقاع الثلاثي كأنّ يعني ترداد ماض ما، وتعداد عواطف ما، كانت كامنة في النفس ثمّ استثيرت فثارت، ونبشت فبدت، ومن الآيات على ذلك ما يطالعنا به ابن عربي في مقطوعته (المطوّقة النائحة) :

[1] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:40.

[2] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:271.

ناحت مطوّقة، فحـــنّ حـــزين وشجاه ترجيـــع لها وحـــنينُ
جرت الدّموع من العيون تفجُّعاً لحنينها، فكأنّهـــنّ عــــيونُ
ما زلت أجرع دمعتي من غُلّتي أُخفي الهوى عن عاذلي وأصون[1]

ومن شعر العفيف التلمساني الساري على هذا الإيقاع جاريا على أسلوب الترميز قوله:

إن كان قتلي في الهوى يتعـــيّن يا قاتلي، فسيف لحظك أمكن
حسبي، وحسبك أن تكون مدامعي غسلي، وفي ثوب السقام أسكن[2]

أمّا الإيقاع الثالث من حيث وروده في الخطاب الشعري الصوفي المغربي فهو إيقاع البسيط:

مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن.

وهذا الإيقاع في حقيقته استمرار لإيقاع:

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعل.

وإذا كان كثير من القصائد العيون في الشعر العربي قيلت على هذا الإيقاع، كبائية أبي تمّام التي خلّد بها فتح عمورية، وبردة البوصيري الذائعة الصيت الطائرة الذكر،فإنّما مردّ ذلك إلى السيرة الإيقاعية التي تتكرّر مرّتين، فيجعلها تحمل شحنا من الأصوات المنسجمة المتناغمة الرطبة الرّخية السخية التي تربط بها الأذن، فتواتر هذا الإيقاع في الترجمان سبع (7) مرّات، مشكلا نسبة 11.66%، وتكاد تكون نفسها في ديوان العفيف إذ بلغت 11.76% ،إذ يقدّر عدد النصوص الواردة بهذا الإيقاع 42 اثنان وأربعون نصّا، ومن شعر ابن عربي عليه :

ألمم بمنزل أحـــباب لهـــم ذمـــم سحّت عليهم سحاب صوبُها دِيَمُ
واستنشق الرّيح من تلقاء أرضهمُ شـــوقا لتخـــبرك الأرواح أين هُمُ
أظنّهم حيّموا بالبان من إضَـــمٍ، حيث العَرارُ، وحيث الشِّيحُ والكَتَمُ[3]

وللعفيف في ذلك:

انظر إلى حُسن زهر الرّوضة البَهِجِ وطيب نغمة هذا الطـــائر الهَزِجِ
هاتيك تجلى، وهذا مطرب غَـــرِدٌ والنّار تحرق عود المنـــزل الأرجِ

[1] ــ ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:48-50.
[2] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ص:225.
[3] – ترجمان الأشواق: ابن عربي،ص:196.

فعاطني يا رشيق القدّ ما اعتصرت   يد المدامة من طرفك الغَنِجِ
فما المدامة في سلب العقول بها   في السُّكر أسلب من عينيك المُهَجِ[1]

ونلاحظ أن هذا الإيقاع لا يشتمل إلاّ على صوت واحد مفتوح ممدود (فاع)، وصوت واحد مفتوح غير ممدود (ف)، وباقي العناصر الإيقاعية ساكنة خفية، تدلّ على سرعة الحركة، وعلى تجدد النفس، ممّا يجعل الصوفي يلجأ إليه حينما تكتنفة نسمة روحية خفيفة، فيحاول تأدية لحن يترجم من خلاله ما تحدثه تلك النسمة من سعادة، فيصدر نشيدا يبعث في الأذن رَوحا وأريحيّة، ويبعث في النفس فيضا من الجلال الأدبي الرّصين.

أمّا بقية الإيقاعات فكان لها تمثيل ضعيف متقارب في الدّيوانين اللذين يترواح طول نصوصهما بين البيتين والثمانية والثلاثين، بمعدّل ثمانية أبيات في ديوان العفيف التلمساني، وتسعة أبيات في الترجمان، ممّا يجعل منها لا تؤديّ كبير معنى نحاول الكدّ من ورائه.

ز– القافية: تعد القافية من الأركان الأساسية في بنية الشعر العربي، إذ هي عبارة عن وحدة صوتية مطّردة اطّرادا منظّما في نهاية الأبيات، حتّى لكأنّها فواصل موسيقية متوقّعة لسامع الشعر العربي بين فترات زمنية منتظمة، وأهم أجزاء الإيقاع التي تتحكّم في ضبطه واتزانه وتساعد الوزن على إحداث الانسجام الصوتي والتناسب النغمي في القصيدة، وحدّها عند الخليل بن أحمد"من آخر حرف في البيت إلى أوّل ساكن يليه مع حركة ماقبله"[2].

فهي" تحقّق جماليات النص الشعري في النظر إليها في علاقاتها مع الأركان الأخرى، والوسائل الأسلوبية، ثمّ النظر إليها من خلال العناصر المشكّلة لها، ودور كلّ عنصر ضمن قواعد صارمة تحقق الانسجام في الإيقاع المتكرر المنتظم في نهاية الأبيات".[3]

ولا يخفى أنّ العناصر اللاّزمة المشكّلة للقافية ليست على درجة واحدة في وظيفتها الصوتية في قالبها القافوي، ثمّ إنّ أغلب العروضيين يضعون حرف الروي في المقام الأوّل، فهو يشكل حقلا صوتيا يخضع له الحقل الدلالي، وهو منطلق لكل تصنيف للقافية، من حيث حجم التراكم الشعري، أو الطاقة الجمالية، أو المعايير في التفريق بين السليم منها والمعيب، ولذلك اقتصرت عليه ههنا إذ أنّ

[1] – ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:ض:327.
[2] – العروض العربي صياغة جديدة: د زين كامل الخويسكي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996،ص:299.
[3] – محاضرات في موسيقى الشعر: إعداد الدكتور معمّر حجيج، محاضرات ألقيت على طلبة السنة الأولى ماجستير تخصص أدب مغربي قديم بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الحاج الأخضر بباتنة في العام الجامعي:2002-2003، مخطوط،ص:90.

مناط الدّراسة في هذه الرسالة يتناول الخطاب الشعري الصوفي المغربي بعمومه، وبتعذّر علينا الدخول إلى تفاصيل يحتاج كل واحد إلى رسائل خاصة به.

ومن خلال الإحصاء الذي قمت به لحروف الرّوي لترجمان ابن عربي، وديوان العفيف التلمساني تبين ما يلي:

حرف الرّوي	ديوان العفيف 357نص			ترجمان الأشواق60نص			المجموع417نص		
	عدد التواتر	النسبة%	الرتبة	عدد التواتر	النسبة%	الرتبة	عدد التواتر	النسبة%	الرتبة
الدّال	47	13.16	02	11	18.33	01	58	13.90	01
الباء	52	14.56	01	04	06.66	06	56	13.42	02
الميم	42	11.75	03	07	11.66	03	39	09.35	03
الرّاء	30	08.40	05	07	11.66	03	37	08.87	04
اللاّم	31	08.68	04	05	08.33	05	31	07.43	05
القاف	22	06.16	06	04	06.66	06	29	06.95	06
النون	07	01.96	09	08	13.33	02	15	03.59	07

وبمقارنة هذه نسب تواتر حروف الرّوي السبعة الأولى في هذين الدّيوانين الشعريين الصوفيين المغربيين، بنسب تواتر حروف الرّوي في منظومة الشعر المغربي حسب إحصاء الدكتور معمّر حجيج وفق الجدول الذي أورده نجد أنّ هناك تطابقا في هذه الحروف مع اختلاف في ترتيبها،ممّا يعني أنّ الشاعر الصوفي المغربي يستغلّ كلّ الإمكانات الصوتية، وخصائصها لتحويلها إلى خصائص فنية تؤدّي وظيفة شعرية، وذلك بتحوير العلاقة بين الدّال (الصورة الصوتية) والمدلول (الصورة الذهنية) من علاقة اعتباطية إلى علاقة داخلية لا يحيل الدّال على شيء خارج النص الذي تتجاوز دلالات الألفاظ فيه إلى دلالة الأصوات في إيقاعها الموسيقي الناشئ من عملية معقّدة تحوّل المستوى الصوتي إلى وسائل للتشكيل الجمالي تحقق به الوظيفة الشعرية، وتخلق أجواء إيحائية خفية رامزة لا حصر لها في النص، والتفاعل معها لا يكون إلاّ حسّيا ضمن عمليات التواصل الجمالي السمعي، ولا تهتم بكيفيات النطق إلاّ بما يحقق كينونتها الجمالية السمعية.

والتركيز على التلقي السمعي للخبرات الجمالية كان واضحا لاختيار الشعراء لهذه الأحرف بمعدّلات مرتفعة ،فالأصوات الدّالية، والبائية، والرائية، واللاّمية، والميمية، والنونية من أكثر الرّوايات استعمالا في الشعر العربي والمغربي على الإطلاق،كما يوضّحه الجدول التالي[1]:

رتبة تواتر الحروف	الحروف	القســــــــم		المخارج	الصنف	النوع	صفات مميزة
		صائت	صامت		الشدّة والتوسط والرخاوة	الجهر والهمس	
01	ل	+	+	لثوي	متوسط	مجهور	جانبي
02	ر	+	+	لثوي	متوسط	مجهور	مكرر
03	م	+	+	شفوي	متوسط	مجهور	خيشومي
04	د		+	لثوي	شديد	مجهور	مرقق
05	ن		+	لثوي	متوسط	مجهور	خيشومي
06	ب		+	شفوي	شديد	مجهور	مفخم
07	ق		+	لهوي	شديد	مجهور	مرقق

كما أنّ هذه الأصوات تتبادل المواقع الأمامية في الرّوي الشعري لدى العرب، دون أن يستأثر أحدها إطلاقا بمرتبة معيّنة، فهذه الحروف الشفوية، والذولقية،سهلة المخارج دانية القطاف الصوتي، واستبدادها بهوى الشعراء يعود أساسا إلى أنّها أجرى في المعاجم،وأشيَعُ في الكتابة، وأورد في الحديث، واستغلال الخطاب الشعري الصوفي المغربي للخصائص الصوتية للشعر العربي يدرجه ضمن تلك المنظومة الحافلة بألوان شتّى من حماليات الخطاب التي تحقق له ماهيته الشعريةّ.

ويمكننا أن نقول بإجمال أن الخطاب الشعري الصوفي المغربي في الحقبة المدروسة قد سمح لنا أن نرى الجمال الحقيقي للشعر ، وذلك بجمعه بين مكونيه: اللفظ والمعنى، فإذا نحن نظرنا إلى اللفظ الذي أحذ شكل الرمز الذي تجلّى المرأة والخمر ومظاهر الطبيعة، والمصطلح حينما استلهم جمع المصادر التراثية الإسلامية والأجنبية- أذهلنا المعنى فغبنا فيه، وإذا نظرنا إلى المعنى أذهلنا اللفظ بموسيقاه الساحرة التي تجلّت في الخطاب الشعري في الجناس والإيقاع والقافية، وإذا نظرنا إليهما جميعا كان

[1] – محاضرات في موسيقى الشعر: معمّر حجيج، مخطوط، ص:82.

الأمر مثيرا للحيرة، فاللفظ فيه لا ينفصل عن المعنى لأن النظر إلى أحدهما رؤية له بالعين والروح كما أنه غيبة لروحنا في الآخر، والنظر إليهما معا محيّر لما بينهما من برزخ يفصل ويمزج، فحسن اللفظ ولطفه لا يحجب الناظر عن كثافة المعنى، لأنه وببساطة باطن اللفظ الذي يقوم به ظاهره، ومن ثمّ فقد وجدنا في هذا الخطاب الشعري أن الصورة المعنوية تستقل عن الذات المبدعة رغم إجمالها لهــذه الذات، كما أنّه يتجاوز مقصود مبدعه إلى التحليق في معان أسمى لما في هذا الإبداع من توجه إلهي يتم عن طريق الإلهام.

الخــاتمــة

الخـــاتمة:

بعد هذه الدّراسة والتي مكّنتنا من الاطّلاع على نموذج متميّز من الأ نماط الأدبية، وهو الخطاب الشعري الصوفي في بلاد المغرب العربي في القرن السادس والسابع الهجريين، والذي أضحى مرجعية تتفاعل معها العقول والعواطف مفاعلة تظلّ تتجدّد بتجدّد أساليب الاستيعاب لدى المتلقي، وهيئته الخطابية المتساوقة بين النظمية والأدائية.

ومن ثمّ فقد كان لهذا اللّون الخطابي الشعري صلة وثيقة بشعر الزهد والمديح النّبوي من الناحيـــة الموضوعاتية، إذ يعدّ هذا الأخير مرحلة أوّلية لظهور شعر التصوّف، وإن كان هذا الحكم يتّضح جلّيا في المميّزات الأسلوبية والخطابية لكل من النمطين في فترة التأسيس، ولم تكن حاجة حينئذ للتفريق بينهما على المستوى العملي أو الخطابي.

وطبيعي أن لا تكون بلاد المغرب العربي بمعزل عن التطوّرات الحاصلة في المشرق العربي، فمع بدء شيوع بعض آراء التصوّف في المشرق مع الحلاّج ومن سبقه لوحظ تسرب تلك الآراء إلى المغرب العربي والأندلس، غير أنّ نشاط أصحابها لم يكن ذا بـــال بسبب عدم ترحيب سكاّن المغـــرب العربي بتلك الآراء، وحكمهم بالزندقة على من يشتغل بها.

ومع بزوق فجر القرن السادس الهجري وانهيار الدولة المرابطية المناوئة لهذا المذهب، وميلاد الدولة الموحدية لاح إلى العيان وجود جمع من المتصوّفة كانت لهم نظرتهم الخاصة إلى الدّيـــن والحياة، فعبّروا عن تلك النظرات نثرا وشعرا، وكان ميلاد الخطاب الشعري الصوفي في المغرب العربي، وأضحى هذا الخطاب أبعد مدى وأثرا على النفوس، رغم المعارضة الشديدة من الفقهاء والعامة.

ومن ثّمة شكّل الخطاب الشعري الصوفي ضربا مستقلا، وإن أخذ بحظ من الأسلوب الخطابي لشعر الزهد والمديح النّبوي، إضافة إلى مضامين أخرى استقاها المتصوّفة من غير التّراث الإسلامي، ومع ذلك لا يُعدّ هذا الخطاب تطوّرا للخطاب الشعري الزهدي ولا لشعر المديح، بدليل استمرار وجود هذين النوعين من الشعر الديني في رحاب وجود شعر التصوّف، والتباين الجلّي الذي أبعده عنهما في حالته النهائية المكتملة من الناحية الموضوعاتية والمميّزات الأسلوبية.

فالخطاب الشعري الصوفي هو نظرة مغالية لشعر المديح والزهد فإذا كانت غاية الزهد عند الزهاد هو الفوز بالجنّة والنجاة من النار، فإنّه عند الصوفية لا يعدوا أن يكون مرحلة أولى من عالم المجاهدات والرياضات التي يسلكها المتصوّف للوصول إلى الله، وإذا كان شعراء المديح يجعلون من النّبي صلّى الله عليه وسلّم قدوتهم في أعمال البرّ والخير، ويمتدحونه رجاء الشفاعة لهم عند الله يوم القيامة، فإنّه عند الصوفية حقيقة لها وجد الوجود، ونور يسير على هديه الأنبياء قبل أن يظهر، وهو سرّ الحياة وروح الأكوان.

كما كانت لهذا الخطاب أبعاد معنوية و موضوعاتية خاصّة هي بمثابة القطب الذي تدور حوله رحى الفكر الصوفي، ومنها البعد النفسي المتمثّل في الحبّ الإلهي، إذ أنّ الشعراء الصوفية قد اتّخذوا من الجمال موضوعا للحبّ الإلهي في أيّ صورة ظهر، لأنّه ذلك الجمال الذي يظهر على الصور إنّما هو في الحقيقة تجلّي للذات الإلهية في تلك الصور، ولأنّ الجمال هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة، فالله يتجلّى لكلّ محب تحت حجاب محبوبته التي لا يعشقها إلاّ بقدر ما يتجلّى فيها من مشابهة للألوهية، ولا يقتصر هذا الأمر على المتصوّفة في المغرب العربي فحسب، بل أخذ الصوفية منذ القرن الثالث يتكلّمون في الحبّ الإلهي مستعينين في شرح ماهيته وبيان أحواله بالحبّ الإنساني الذي عرفه الناس وجربوه وشاهدوا آثاره، والاستعانة بالمحسوس في توضيح المعقول طريقة طبيعية في تقريب المعلومات إلى الأذهان.

ومنها البعد الفلسفي المتجلّية في وحدة الوجود، وهذه الفكرة ليست بالجديدة لدى المتصوّفة، فقد سبق انتشارها في المشرق، وللمتصوّفة في المغرب العربي سلف في ذلك وهو الحلاّج حين قال : (أنا الحق) التي لم يتراجع عنها حتّى صُلب، وهي فكرة تتجاوزحلول الله في الذّات الإنسانية إلى حلوله في جميع مخلوقاته، وأنّ هذه المخلوقات جميعها إنّما هي تجلّيات للذّات الإلهية، فحينما ترى شجرا أو حجرا أو أي شيء في هذا الكون فإنّما ترى صورة من صور الله الواحدة الأصل والمتعددة المنظر.

وممّا يدخل ضمن البعد السابق الوحدة المطلقة التي تنطلق من التمييز بين ما هو وجود حقيقي، وبين ما هو وجود وهمي، فأصحابها يعتقدون أن الحق واحد أما ما عداه فضرب من الوهم، فالوجود واحد وهو وجود الله فقط، أمّا سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد، وهي فكرة ناتجة عن المبالغة في وحدة الوجود، وسبيلها عندهم الذوق والكشف، لا العقل والفكر.

وإضافة إلى ذلك فقد تبنّى الخطاب الشعري الصوفي المغربي بعدا عالميا تجلّى في الدعوة إلى وحدة الأديان التي تجعل من العقائد التي يتعبّد بها الناس خيالات من صنع البشر، والطريق الأصح هو الذي سلكه أصحاب الوحدة الوجودية، فالله عند هؤلاء لا صورة تحصره ولا عقل يحدّه أو يقيّده لأنه المعبود حقيقة في كل ما يعبد، ومن الجهل أن يقصر الإنسان ربّه على معتقد واحد دون غيره، وشكّلت هذه الفكرة منبرا للدعوة إلى التعايش السلمي بين الأجناس الإنسانية رغم اختلاف معتقداتها على اعتبار أنّ الهدف واحد.

واستخلاصي لهذه الأبعاد الثّلاثة هو حصيلة لتتبّع ثلاثة من روّاد الشعر الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع الهجريين ممّن خلّفوا وراءهم دواوين شعرية متكاملة في التصوّف.

ومن الناحية الفنّية لهذا النمط الخــطابي فقد كان أوّل ما يثير الانتــباه فيه هو استــعمال الرّمز، يربط من خلاله عالم الحسّ بالغيب بخيط في غاية اللّطافة، عبر أذواق نفسانية ومشاعر روحية متشاكلة، يبقى فيها الزمان والمكان بينما تفنى فيها الذوات، حيث تبدوا من الخارج ذات سمات حسية خالصة، في حين تنغمس معانيها الدّاخلية إلى أبد مدى ممكن من حقائق إلهية وأسرار نورانية.

وقد تبنى صوفية المغرب العربي هذا الأسلوب من الرمز شأنهم في ذلك شأن صوفية المشرق، ومصدر ذلك هو الوحدة الفكرية والمناخ الثقافي المتشابه الذي عاش فيه أصحاب هذه النزعات، ولقد لجأ الصوفية منذ القديم إلى استعمال الرمز خشية على معانيهم من أن تضيع عند غــيرهم ممّن لا يفهمونها، وخشية على أنفسهم من أن يُنسبوا إلى الكفر، فتتقيّد حريتهم وتهدّد حياتهم، وقد يبرّر بعضهم اللّجوء إلى هذا الأسلوب على أنّه نمط من أنماط التواصل الفكري التي يستطيع الصوفي أن يوصل فيها معانيه، فالمرأة والطبيعة والخمر غدت شفرات يقرأ الصوفي فيها بضرب من الكشف لغة ذات حدّين: أحدهما حسّي فيزيائي والآخر روحي إلهي.

كما وظّف الخطاب الشعري الصوفي المغربي القرآن الكريم كمصــدر تتأصل وفقه تصــوّرات الصوفية، إلى جانب استلهامه للشعائر الدينية كالصلاة والصيام والحجّ التي أعطاها معان باطنية وأسرار خفية لا تفهم إلاّ بضرب من الكشف والإلهام، دون أن يغفل هؤلاء المصطلح الصوفي والفلسفي كوسيلة أخرى تنضاف إلى أساليب الإبلاغ لديهم، مثلما ولع المتصوّفة بالمحسّنات البديعية، وشغفوا بالموسيقى الشكلية الناتجة عن الجناس، فالتكرار الصوتي يصبح هنا أسلوبا يصوّر الانفعالات

النفسية، ويسلّط الأضواء عليها وذلك لارتباطه الوثيق بالوجدان، لأنّ المتصوّف لا يكرر إلاّ ما يثير اهتمامه، ولا يكرر إلاّ ما يهدف نقله إلى نفوس مُخاطَبيه على القرب كانوا أم على البعد.

ويجمع هذا الخطاب الشعري بين البدائع الأسلوبية والصور البيانية كالتشبيه والاستعارة التي كانت ملاذ المتصوّفة للولوج إلى عالم الخيال، والتي ما فتئت تستفز همّة المتلقي وإرادته، وبين تلك الالتفاتات الروحية الجميلة التي امتاز بها، ممّا يجعل له قيمة يفوق بها شعر كبار الشعراء وترشّحه لأن يكون أدبا إنسانيا عالميا، فهو جدير بأن ينظر إليه بعين الإجلال والإكبار إذ أنه لا يقصر في الصنعة الشعرية عن شعر فحول الشعراء.

و لم يكن الشعر الصوفي المغربي بعيدا عن المؤثرات الفنية والمستجدات الإبداعية، فقـــد تنبّـــه الصوفية إلى النظم عن طريق الموشّحات والأزجال، فنقلوها من مجال الحب الإنساني والمتع المادية إلى فضاء أرحب وأسمى من الروحانيات، وذلك لما لهذين النمطين الشعريين من ذيوع لدى العامة وقـــوة تأثير في نفوسهم، إذ منح الموشح والزجل للتصوّف كثيرا من المصطلحات والموسيقى والأناشيد ممّا له علاقة بمجالس الذكر والسماع عند الصوفية.

كما استعان هؤلاء المتصوّفة بالألفاظ والأوزان والقوافي التي يميلون إليها، والإيقـــاع الـــذي يتأثّرون به، والتي كانت في مجملها هي نفس اختيارات الشعراء العرب في دواوينهم، مع أنّ المنطـــق الوحيد الذي يخضع له الشاعر الصوفي هو واقعه الداخلي الذي يتدفق في لحظة الإبداع.

و البحث في التراث الأدبي المغربي ممتع على صعوبته، وهذا لأنّ الدّارس فيه لا يُحرم استفادة منه، فحيثما يمّم الباحث وجهته لاح له من عظيم النتائج ما يبهره، وفتح له من أبواب العلم ما لم يكتشفه سلف، فمازال للباحثين جوانب كثيرة يمكنهم دراستها ومعرفة أسرارها في هذا التراث الثرّ.

وأخيرا آمل أن أكون قد وفقت في عملي هذا، فما كان فيه من صواب فذلك ما كنت أرجو، وما كان غير ذلك فحسبي أنّني بذلت جهدي والله من وراء القصد.

الفـــــهارس

فهرس الأيـــات القـــرآنيـــة

فهرس الأيات القرآنية:

السورة	الآيـــــــــــــــة	رقمها	الصفحة
البقرة	{ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ مِنهُم مَن كَلَّمَ الله ورَفَعَ بَعْضُهُم دَرَجَاتٍ }	253	56
آل عمران	{وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلاَمِ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ}	85	86
آل عمران	{ياأيّها الذِين آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا و رَابطُوا وَاتَّقُوا اللّهَ لعلّكم تُفْلِحُون }	200	06
المائدة	{اليَوْمَ أكمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأتْمَمْتُ عَليكُمْ نِعْمَتِي ورَضِيتُ لَكُمْ الإسْلاَمَ دِينَاً}	03	86
الأنفال	{ وَماَ رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى}	17	78
الإسراء	{ولَقَد فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِئين عَلى بَعْضٍ}	55	56
مريم	{ ألاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثلاثَة أيَّامٍ إلاَّ رَمْزَاً}	41	90
النور	{ وَوَجَدَ اللهَ عِنْدَهُ}	39	92
القصص	[وابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ ولاَ تَنْسَ نَصِيبَكَ مِن الدُّنيَا]	77	21
القصص	{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ}	88	78
العنكبوت	[ومَا هذهِ الحَياةُ إلّا لَهوٌ ولَعِبٌ وإنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهيَ الحَيَوَانُ لَو كانُوا يَعْلَمُونَ]	64	21
فاطر	{ياأيّهَا النَّاسُ أنتُمُ الفُقَرَاءُ إلى اللهِ وَاللهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ}	15	63
غافر	{ ربَّنا أمتّناَ اثنَتَينِ وَأحْيَيتَناَ اثنَتَينْ فَاعتَرَفنَا بِذُنوبِنَا }	11	109
فصّلت	{مَن عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفسِهِ وَمَن أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ}	46	63
الشورى	{لَيسَ كَمِثْلِه شَيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ}	11	102
الطور	{يَوْمَ تَمُورُ السَّمَآءُ موْراً وَتَسِيرُ الجِبَالُ سَيْراً }	9و10	109
النجم	{والنَّجمِ إذاَ هَوَى مَاضلّ صَاحِبُكُم وَمَا غَوَى}	1و2	109
الرحمن	{ولهُ الجَوارِ المُنشَئاتُ فِي البَحْرِ كَالأعْلاَمِ }	24	109
القلم	[وإنَّكَ لَعَلَىخُلُقٍ عَظِيمٍ]	04	21

فهرس المصطلحات الصوفية

المصطلح	المفهـــــــوم	الصفحة
الاتحاد	تفسير يطلق على أعلى حال من أحوال الصوفية الواصلين، وذلك عندما تصير ذات المحب وذات المحبوب كأنّها في الالتحام ذات واحدة، فهو بمثابة عودة الروح المنفوخ في روح المحب إلى أصله الذي عنه صدر، ومنه فاض، وإليه رجع، وهو غير الحلول الذي يعني اتحاد أو امتزاج عنصرين مختلفين بعضهما عن بعض، مثل اتّحاد الناسوت باللاّهوت الذي قال به الحلاّج. ينظر" ابن الفارض والحب الإلهي: محمد مصطفى حلمي،ص:227.	36
البسط	ينظر مفهـــــــومه في الصفحة	113
الجلال	ينظر مفهـــــــومه في الصفحة	115
الجمال	ينظر مفهـــــــومه في الصفحة	115
الجمع	ينظر مفهـــــــومه في الصفحة	115
الوجد	ما يكون عند ذكر مزعج أو خوف مقلق، أو توبيخ على زلّة، أو محادثة بلطيفة أو إشارة إلى فائدة، أو شوق إلى غائب، أو أسف على فائت، أو ندم على ماض، أو استجلاب إلى حال أو داع، أو واجب، أو مناجاة بسر. التعريفات: الجرجاني،ص:249.	44
وحدة الأديان	ينظر مفهـــــــومه في الصفحة	85
وحدة الوجود	ينظر مفهـــــــومه في الصفحة	75
الوحدة المطلقة	ينظر مفهـــــــومه في الصفحة	79
الحبّ الإلهي	ينظر مفهـــــــومه في الصفحة	63
الحلول	الحلول السرياني عبارة عن اتّحاد جسمين، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد.. الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني، مختار حبّار،ملحق خاص بالدراسة،مخطوط،ص:356.	75
الحق والحقيقة	اسم من أسماء الله تعالى، قال الخرار:" عبد موقوف مع الحق بالحق للحق، يعني وقوفه مع الله بالله لله"، والفرق بين الحق والحقيقة، أنّ الحقّ هو الذّات، والحقيقة هي الصفات. ينظر معجم مصطلحات الصوفية: الحفني،ص:28-29.	36
المحو	ينظر مفهـــــــومه في الصفحة	112

النّور المحمّدي	هو مصطلح يدلّ على قدم نبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم،وأنّ له وجود روحي قبل وجود الخلق، وقبل وجوده الزّماني في صورة النبّي المرسل، وأنّ ذلك الوجود الرّوحي قديم بالزمان غير حادث، وعبّروا عنه بالـــ" الحقيقة المحمّدية" ، وبـــ" القطب"، وكان ذلك استنادا إلى أحاديث منسوبة إلى النّبي صلّى الله عليه وسلّم.	47
السكر	ينظر مفهــــــــــــــــــــــــــــــتـــومه في الصفحة	104
الفناء	ينظر مفهــــــــــــــــــــــــــــــومه في الصفحة	37
الفرق	ينظر مفهــــــــــــــــــــــــــــــومه في الصفحة	115
الصحو	ينظر مفهــــــــــــــــــــــــــــــتـــومه في الصفحة	112
القبض	ينظر مفهــــــــــــــــــــــــــــــومه في الصفحة	113
القطب	ينظر مفهــــــــــــــــــــــــــــــومه في الصفحة	114
الشطح	ينظر مفهــــــــــــــــــــــــــــــومه في الصفحة	114
الذّكر	حقيقة الذكر أن تنسى ما سوى المذكور، وينقسم الذكر إلى: ذكر لسان، وذكر قلب، وذكر سر، فذكر اللّسان: هو ترديد المذكور بلفظ مسموع، تستعذبه الآذان، ويطرب له القلب، وذكر القلب: وهو ذكر الخواص، ومعناه تصوّر حقيقة المحبوب في القلب، والاستجماع لها بالكلّية، وهذه هي المناجاة، وذكر السر: وهو من مقامات الواصلين من خاصة الخاصة، ومعناه غيبة الذّاكر في المذكور بالجملة حتّى لا يبقى له رسم، فيكون المذكور هو الذاكر. معجم مصطلحات الصوفية: الحفني،ص:103.	131
الغيبة	تطلق الغيبة ويراد بها الحضور، أي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، بل من أحوال حظوظه النفسيية، وذلك بما يرد عليه من الحق من فتح أو مواهب، فإذا عظم الوارد، واستولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضر بالحق، غائب عن نفسه، وعن الخلق. الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني، مختار حبّار،ملحق خاص بالدراسة، مخطوط، ص:376.	66

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم: رواية حفص عن عاصم.

01 – الأدب العربي في الأندلس : عبد العزيز عتيق ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ،الطبعة الثانية ، 1986.

02- أ ي دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد: عبد المالك مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون ، الجزائر، 1988.

03- أزهار الرياض: أحمد بن محمد المقرّي، تحقيق سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، 1980.
04- الإحاطة في أخبار غرناطة : لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق: محمّد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة،1973.
05- الأسلوبية وتحليل الخطاب:د: نور الدين السدّ، دار هومة، الجزائر،1997.
06- البديعيات في الأدب العربي: علي أبو زيد، مطبعة عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى،1983.
07-البيان والتبيين :أبوعثمان الجاحظ ، تحقيق : عبد السلام هارون ،دار الفكر ، بيروت ،الطبعة الرابعة ،(د ت).
08- البنية الغوية لبردة البوصيري: رابح بوحوش، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،1993.
09- الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي : عبد الله علي علاّم ، دار المعارف ، مصر ،1971.
10- ديوان أبي إسحاق الالبيري:دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ، الطبعة الثانية، 1981.
11- ديوان أبي الحسن الششتري: تحقيق: على سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، مصر،1960.
12- الديوان الكبير : محي الدين بن عربي، نسخة عن طبعة مكتبة المثنى ، بغداد، 1954.
13- ديوان ابن سهل الإسرائيلي : تحقيق : إحسان عبّاس ، دار صادر ،بيروت ، لبنان ، 1967.
14- ديوان أبي الصّلت أمية بن عبد العزيز الداني ، جمع وتحقيق وتقديم : محمد المرزوقي ، دار الكتب الشرقية، تونس، 1974.
15- ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني:حققه وقدّم له وعلّق عليه الدكتور العربي دحو،ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،1994.
16- دراسات فنّية في الأدب العربي: عبد الكريم اليافي، مطبعة دار الحياة، دمشق، الطبعة الأولى، 1972.
17- دراسة الحبّ في الأدب العربي: مصطفى عبد الواحد، دار المعارف، مصر، 1972.
18- حياتي في الشعر : صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت، (دت).
19- حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة: يوسف خليفة، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر،1967.
20- الحلّة السيراء: ابن الأبار ، تحقيق: حسين مؤنس، الشركة الغربية للطباعة، القاهرة، 1963.
21- حركة التصوف الإسلامي،شرف محمد ياسر منشورات وزارة الثقافة، سوريا،1984.
22- طبقات الحفاظ :السيوطي ، تحقيق : محمد علي ، مكتبة وهبة القاهرة ،1973.
23- ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي،(دراسات نقدية ومقارنة في الحب العذري والحب الصوفي)، محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت ،1980.
24- المعجب في تلخيص أخبار المغرب : عبد الواحد المراكشي ، تقديم :ممدوح حقي ، طبعة دار الكتاب ،(د_ت) المغرب .
25- معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتّى العصر الحاضر لعادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ، لبنان، الطبعة الثالثة 1983.
26- المدائح النبوية في الأدب العربي: زكي مبارك ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1935.

27- مدخل إلى التصوّف الإسلامي: دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة، ،الطبعة الثالثة. 1988.

28- معجم مصطلحات الصوفية: عبد المنعم الحفني، دار السيرة ، بيروت، الطبعة الأولى،1980.

29- مقدِّمة ابن خلدون : عبد الرحمن ابن خلدون، المطبع الخيرية، القاهرة ، مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.

30- المغرب العربي تاريخه وثقافته : رابح بونار ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، الطبعة الثانية ، 1981.

31- المغرب في حلي المغرب : ابن سعيد علي بن موسى ، تحقيق : شوقي ضيف ، طبعة دار المعارف ،مصر ، 1953.

32- النبوغ المغربي في الأدب العربي : عبد الله كنّون ،مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت ، 1961.

33- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: أحمد بن محمد المقرّي، تحقيق : إحسان عباس، دار صادر، بيروت, لبنان، 1968.

34- نفح الطيب : شهاب الدين أحمد المقري ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر،1949.

35- العمدة في محاسن الشعر وآدابه : ابن رشيق القيرواني،دار الجيل، بيروت،1981.

36- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية: أبو العباس الغبريني، تحقيق : رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، الجزائر، 1981.

37- العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة: باشا عمر موسى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،1982.

38- عصر المرابطين والموحدين بالمغرب والأندلس : محمد عبد الله عنان ، القاهرة ،1964.

39- ابن عربي حياته وذهبه : آسين بلاثيوس ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت، و دار القلم بيروت، 1979.

40- العروض العربي صياغة جديدة: د: زين كامل الخويسكي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996.

41- ابن الفارض والحبّ الإلهي: محمد مصطفى حلمي، دار المعارف ، مصر، 1971.

42- في التصوّف الإسلامي وتاريخه : نيكولسون، رينوك آلن، ترجمة الطتور أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة القاهرة،1969.

43- فصوص الحكم : ابن عربي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية،1980.

44- الفتوحات المكية: ابن عربي، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د ت).

45- الصوفية معتقدا وسلكا : صابر طعيمة ، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع ، الرياض ، الطبعة الثانية 1985.

46- صفة الصفوة : ابن الجوزي ، تحقيق : محمود الفاخوري و محمد رواس قلعجي ، دار الوعي ، حلب ،1969.

47- القول الشعري: منظورات معاصرة: د رجاء عيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1995 .

48- قيام دولة المرابطين: محمد جسن أحمد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1957 .

49- روضة التعريف: لسان الدّين بن الخطيب، تحقيق: محمّد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب،(دت).

50- رحلة ابن جبير: أبو الحسن ابن جبير،دار صادر، بيروت، 1980.

51- رياض الصالحين من كلام سيّد المرسلين : الإمام أبو زكرياء يحي بن شرف النووي ،خرّج أحاديثه : شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ،بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2003.

52- الرمز الشعري عند الصوفية: عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الأولى،1978.

53- الرّسائل الكبرى: ابن عباد الرندي ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1957.

54- الرسالة القشيرية في علم التصوف : أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري ، دار الكتاب العربي بيروت ، لبنان، 1957.

55- رسالة روح القدس: محي الدين بن عربي، تحقيق : عزة حصرية، مطبعة العلم ، دمشق، 1971.

56- شعر عمر بن الفـــارض، دراسة في فن الشعر الصـــوفي: عاطف جودة نصـــر، دار الأندلس ، بيروت ، لبنان الطبعة الأولى، 1982.

57- شرح ديوان المتنبي: تعليق:د يحي شامي، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

58- شرح العقيدة الطّحاوية: العلاّمة ابن أبي العز الحنفي، خرّج أحاديثها : محمد ناصر الدّين الألباني،المكتب الإسلامي، الطبعة التاسعة،1988.

59- تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة) : إحسان عباس، ذار الثّقافة، بيروت ، الطبعة الخامسة 1978.

60- تاريخ الأدب الجزائري : محمّد الطمّار ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1981.

61- تاريخ الأدب في المغرب العربي : حنا الفاخوري ، دار الجيل ،بيروت ، الطبعة الأولى 1996.

62- تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين : أشياخ يوسف ، نرجمة : محمد عبد الله عنّان ،مؤسسة الخانجي القاهرة، الطبعة الثانية 1958.

63- تاريخ الجزائر العام : عبد الرحمان بن محمد الجيلاني ، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون.

64- تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين: ابن صاحب الصلاة ، تحقيق : عبد الهادي التازي ، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت ، الطبعة الأولى 1964 .

65- تاريخ الفكر الأندلسي: بالنثيا آنخل ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، الطبعة الأولى (دت).

66- تاريخ ابن خلدون : عبد الرحمان ابن خلدون ، نشر مؤسسة الأعلى للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ،1959 .

67- التطور والتجديد في الشعر الأموي : شوقي ضيف ،دار المعارف ،مصر ، الطبعة السادسة ،(د ت).

68- التطور المذهبي بالمغرب : محي الدين عزوز ، الشركة التونسية للتوزيع ، 1976.

69- التكملة لكتاب الصلة : أبو عبد الله محمد ابن الأبّار ، نشر وتصحيح السيّد عزت العطار الحسيني ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة، 1955.

70- التكرار النمطي بين المثير والتأثير: عز الدّين علي السيد، دار الطباعة المحمّدية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1978.

71- تلبيس إبليس : جمال الدّين أبو الفرج ابن الجوزي، مكتبة المتنبي ، القاهرة، (د ت).

72- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: زكي مبارك، دار الكتاب العربي، مصر،الطبعة الثانية ، 1954.

73- التصوّف والمتصوِّفة : جان شوقليي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرقن ، الدار البيضاء ، المغرب ،1999.

74- التصوّف في الإسلام : عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت ، لبنان،1981.

75- التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري :عبد الحكيم حسّان ، مكتبة الأنجلومصرية ،مطبعة الرسالة ، 1954.

76- ترجمان الأشواق: محي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت، لبنان، 1992.

77- الخيال والشعر في تصوّف الأندلس : سليمان العطار، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الأولى، 1981.

78- خريدة القصر وجريدة العصر : العماد الأصفهاني ، قسم شعراء المغرب ، تحقيق : محمد النرزوقي ومحمد العروسي المطوي والجيلاني بن الحاج يحي ، الدّار التونسية للنشر ، 1966.

79 - الذيل والتكملة : محمد بن عبد الملك المراكشي، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1965.

80- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق: ابن عربي، تحقيق الدكتور علم الدين الشقيري، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، كلية الدراسات العربية ، الطبعة الأولى،1995.

81- ظهر الإسلام : أحمد أمين ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة.

82- الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض) : القاضي عياض ،تحقيق : زهير جرار ماهر ، دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،لبنان ، الطبعة الأولى 1982.

الرسائل الجامعية:

83- محاضرات في موسيقى الشعر: إعداد الدكتور معمّر حجيج، محاضرات ألقيت على طلبة السنة الأولى ماجستير تخصص أدب مغربي قديم بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الحاج الأخضر بباتنة في العام الجامعي:2002-2003، مخطوط.

84- الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني : ملحق خاص بالدراسة ، رسالة دكتوراه من إعداد مختار حبّار جامعة عين شمس، السنة الجامعية : 1991/1990. مخطوط .

المجلاّت والدوريات:

85- الأوضاع الثقافية والأدبية في عهد المرابطين :عبد الكريم التواتي ، مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الرباط ، المغرب ، العدد 7 ، السنة 21 .

.المراجع الأجنبية:

1 _ la sémiotique littéraire : Michel Arrivé,.. Hachette, Paris, 1982

فهرس الموضوعات